حاشیه ملا شمسا

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي المجد والبهاء والصلوة والسلام على سيد الشرفاء والانبياء
وعترته الاطهار والاصفياء وبعد فيقول افقر خلق الله الغني
محمد المدعو بشاه الجيلاني غفر الله تعالى له ولوالديه ولجميع من له حق
عليه هذه تعليقات اتفقت مني بفضل الله سبحانه على مبحث
الالهيات للتجريد وشرحه الجديد والحاشية التي علقها العلامة
الخفري عليها مع تحقيقات شافية وتدقيقات وافية لا يرجو
ممن يكون ناظرا فيها ان ينظر بعين الانصاف ثم يسلك مسلك
الوفاق او ينهج منهج الخلاف قال المصنف قدس سره المقصد الثالث
في اثبات الصانع اعلم ان موضوع العلم الالهي هو الموجود المطلق
بما هو موجود لان موضوع العلم يجب ان لا يكون بينا بنفسه او مبينا
في علم آخر فوقه ولما كان العلم الالهي اشرف العلوم واعلاها
وليس فوقه آخر يجب ان يكون موضوعه بينا بنفسه وفي العلم الالهي
يبحث عن احوال الموجود بما هو موجود وهي قسمان احدهما الامور
العامة وثانيهما تقاسيم الموجود مثل قولنا بعض الموجود عقل وبعضه

[illegible]

الموجود نفس او انشاءها وعند الشيخ المقتول رحمه الله ان الموجود بما هو
موجود يرجع الى تقاسيم الموجود مطلقا سواء كانت تلك التقاسيم
تقاسيم بالنظر الى الحقائق المحصلة او الغير المحصلة والاول اولى
لان التقسيم انما يحسن بالنسبة الى الحقائق المحصلة لا الامور الغير المحصلة
كالامور العامة اذا عرفت هذا فاعرف انه وقع الخلاف المشهور
ههنا في ان صانع العالم موجود واعترض عليه بان الموجود
موضوع في العلم الالهي ولا يجوز ان يكون موضوع العلم محمولا
لان محمولات مسائل العلم عوارض ذاتية لموضوع العلم
ويمكن ان يقال ان قولنا صانع العالم موجود في قوة قولنا
بعض الموجود صانع العالم وفيه تكلف لا يخفى لا بد ان يقال
اولا ان المسئلة هي بعض الموجود صانع وقيل المسئلة هي ان الواجب
موجود واعترض عليه بان المسئلة ح يصير بديهية لان الواجب
هو الذي يجب وجوده والذي يجب وجوده يكون موجودا البتة
فيصير المآل ان ما يكون موجودا بالضرورة يكون موجودا
لا محالة واجيب بان المراد من تلك المسئلة هو اثبات فرد لهذا العنوان
اي العنوان الذي هو مفهوم وجوب الوجود فلا يكون المسئلة بديهية

ولا يجوز ذلك [illegible] ان الموجود يكون محمولا [illegible]

وقيل ان المشهور هنا هو بعض الموجود واجب الوجود بالذات
وهذا مختار المحققين وكلام المص صحيح فيه لكن المشهور هو ان
قال الموجود ان كان واجبا فذاك وان جعل الموجود موضوعا
ولا شك ان المراد من الموجود هنا بعض الموجود ونحو اثبات
هذه المسئلة مسلكان احدهما مسلك المتكلمين وهو الاستدلال
من المعلول على العلة ويسمى هذا القسم من الاستدلال استدلالا
انيا وثانيهما مسلك الحكماء وهو الاستدلال من العلة على المعلول
ويسمى استدلالا لميا وكلام المص يحتمل الامرين لان قوله في
اثبات الصانع يحتمل ضعيفا لان يكون اشارة الى ان الاستدلال
من المصنوعات اي من المعلول على العلة كما هو راي المتكلمين
ويحتمل لان يكون اشارة الى راي الحكماء وهو الاحتمال الظاهر
ومسلك الحكماء ان يجعل البرهان لميا وذلك بان يقال ان كون
العالم مصنوعا ومجعولا علة لكون الواجب صانعا للعالم اي هو علة
لثبوت الوجود الرابطي للواجب تعالى لا الوجود في نفسه لان الوجود
في نفسه للواجب تعالى ليس معلولا لوجود العالم في نفسه معلول للواجب
والوجود الرابطي للواجب تعالى وهو كونه صانعا للعالم معلول للعالم

باعتبار

باعتبار مصنوعيته ومجعوليته ولا استبعاد في ذلك بهذا المنع
الاراء والمشهور هو انه لا يمكن الاستدلال اللمي على وجود الواجب
لان كل شيء سوى الواجب تعالى معلول له تعالى بواسطة او بدون
واسطة ولا يكون الواجب تعالى معلولا لشيء فلا يمكن الاستدلال
على وجود الواجب تعالى بطريق البرهان اللمي وايضا كل ما يحصل
فيه ذهنا فهو ممكن وكل ممكن معلول له تعالى فانحصر الطريق في
الاني وهو طريقة المتكلمين ووجه الدفع ان ما يثبت بالبرهان
اللمي هو الوجود الرابطي للواجب تعالى وهو يجوز ان يكون معلولا
وعدم معلوليته تعالى انما هو باعتبار الوجود في نفسه لا من انه
ما يكون الواجب تعالى وهو يجوز ان يكون معلولا وعدم معلوليته
معلولا باعتبار وجوده الرابطي كما ان الواجب تعالى لا يثبت له
رازقية زيد بدون زيد بل هي موقوفة على وجود زيد واذا
قرر البرهان على هذا الوجه ترد عليه شبهة قوية اوردها صاحب المحاكمات
وتبعه غياث المدققين وغيره من الناظرين لهذه ذلك تقرير الشبهة
انها اذا كان العالم باعتبار مصنوعيته ومجعوليته علة لكون الواجب
صانعا للعالم يلزم ان ما يثبت للواجب تعالى صانعية العالم باعتبار

وانه بل ثبوت الصانعية له تعالى ملاحظة حال العالم والحال ان
ان الواجب تعالى صانع للعالم باعتبار ذاته وهذه الدعوى قطعي
النظر عن ملاحظة حال العالم فما يجوز ان يكون مصنوعية العالم
ومجبولية علة لهذا الوجه الرابطي اي كون الواجب صانعا للعالم
والجواب عنها ان نتيجة البرهان بحسب الظاهر كما زعمه المورد هي
كون الواجب صانع العالم لكن هذا الايراد انما يرد على تقرير
البرهان المذكور بظاهر البرهان على وجه يندفع به الايراد المذكور
ونظهر مقصود المبرهن فتوضيح المقام هو ان صانعية العالم
تحتمل اعتبارا ما في وجهين احدهما بحيث يكون وصفا للعالم ومعناها
في كون العالم بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات وثانيهما
بحيث يكون وصفا للواجب تعالى ومعناها كون الواجب بحيث
يكون صانعا للعالم اذا عرفت هذا فنقول للعالم صفتان
احداهما المصنوعية والمجبولية والاخرى ذو جاعل صانع
واجب الوجود بالذات وهذه الصفة تثبت بالبراهين
التي سبقت واحد الوصفين وهو المصنوعية والمجبولية علة للوصف
الاخر وهو كون العالم ذا جاعل صانع واجب بالذات
والمطلوب كون العالم ذا جاعل صانع بالذات صح

لا كون

لا كون الواجب صانع العالم فصورة القياس هكذا العالم مصنوع
ومجبول وكل مصنوع ومجبول ذو جاعل صانع واجب بالذات فالعالم
ذو جاعل صانع واجب بالذات وكون الواجب صانع العالم يظهر
وينكشف بعد حصول تلك النتيجة من غير احتياج الى نظر وكسب والظهور
بطريق الاتفاق فثبوت صانعية للواجب تعالى انما هو بالنظر الى
ذاته لا بواسطة امر اصلا غاية ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف
عندنا بعد تحقق ذلك القياس ونظيره ان التصديق قد يكون
خفيا وبعد تصور الطرفين يصير بديهيا لا ان تصور الطرفين
كاسب له لان التصديق لا يكون مكتسبا من التصور فتحقق كون الواجب
صانع العالم لازم لحقيقة ذلك القياس وهذا اللزوم ليس لزوما
اصطلاحيا بان يكون حقيقة القياس المذكور علة ومقتضية لكون
الواجب صانع العالم وعلة ثانية بالقياس اليه لان كل لزوم اصطلاحي
علة للازمه وثبوت صانعية العالم له تعالى ليس معللا بغيره وانه اصلا
كما عرفت فاللزوم هنا بالمعنى اللغوي يعني انه لا ينفك احدهما عن
الاخر لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب
صانع العالم بديهيا لا يحتاج الى فكر ونظر اصلا فكون الواجب صانع

العالم

العالم ثابت له باعتبار ذاته بلا علة غير ذاته و يمكن ان نقرر ان كان
الواجب صانع العالم فقد ظهر حقيقته بصحابة الكلام لدلالة البرهان
و هذا لو اراد و جواب جار في استدلال آخر مشهور و هو ان الموجود
المطلق له صفة و هي اشتماله على الفرد الذي هو الممكن و اشتماله
على الفرد الممكن ظاهر و هذه الصفة علة لاشتماله على فرد آخر هو الواجب
الوجود بالذات بالبراهين الآتية و تقرير الايراد و الجواب ان
اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن علة لاشتماله على الفرد
و ما ذكره و كون الآخر فرد الموجود المطلق معلولا لكون الممكن فردا للموجود المطلق فيلزم
ان لا يثبت للواجب نفسه كونه فردا للموجود المطلق باعتبار ذاته
بل بملاحظة علة و هي اشتمال الموجود المطلق على الفرد الممكن
مع قطع النظر عن هذه العلة في نفس الامر مستلزم امكان عدم
معلولها في نفس الامر مستلزم امكان عدم كون الواجب لنفسه
فردا للموجود المطلق و هو باطل لان كون الواجب فردا للموجود
المطلق ثابت له لنفسه بالنظر الى ذاته و ان قطع النظر عن جميع
ما عدا ذاته نعم و تقرير الجواب هو ان مقتضى البرهان ليس الا ان
الواجب فرد للموجود المطلق بل النتيجة كون الموجود المطلق تحت

[illegible]

بلحاظ الواجب

يكون الواجب في ذاته و توضيح المقام ان كون الواجب فردا للموجود
المطلق يمكن اخذه في وجهين احدهما كون الواجب بحيث يكون فردا
للموجود المطلق و هذا الاعتبار وصف للواجب تعالى و ليس فيما ينتجه
البرهان و ثانيهما كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب فردا له
و هذا الاعتبار يكون وصفا للموجود المطلق و هذا الوصف معلول للوصف
الاول و هو كون للموجود المطلق بحيث يكون الممكن فردا منه فصحة البرهان
هي كون الموجود المطلق بحيث يكون الواجب في ذاته فضرورة القياس تكون الواجب
الموجود المطلق مشتمل على الفرد الممكن و كل ما هو كذلك مشتمل على الفرد الآخر الممكن
بحكم كونه مشتمل على الفرد الواجب بالذات بالبراهين الآتية فصورة البرهان
على الوجه الذي هو مقصود المبرهن ثم بعد هذا البرهان يحصل لنا كون الواجب
فردا للموجود المطلق بالبديهة بطريق الانعكاس لا لان كون الوجود حيث فردا
للموجود المطلق علة حتى يلزم الفساد و يمكن لنا ان نقرر ان حقيقة هذا الامر
نصحح به الحكم لا ان له البرهان الذي قال المص قدس سره و صفاته
و آثاره جعل الآثار تبعا للصفات اشارة الى ان الصفات عين
الذات الواجب تعالى و الا لزم كون الصفات غير الآثار لانه لو كانت
الصفات زائدة لاحتاجت الى الرابطة بذاته تعالى و لا يكون له كما الرابطة

[illegible]

الموجود بحيث يكون الواجب في ذاته فضرورة
القياس يكون الموجود المطلق

يعني ان الاشتمال على الفرد الممكن علة لا يستلزم
ان الاشتمال على الفرد الواجب بالذات لان
المراد ان الاشتمال على الفرد الممكن علة على الفرد
الواجب بالذات لانه اذا كان العالم حادثا كان
هو منتسبا الى الحق فيكون الموجود المطلق مشتملا على
الفرد الواجب بالذات فلا يلزم ان لا يكون
مشتملا على الفرد الممكن فيلزم تحقق المعلول
بدون العلة و هو ممتنع فظهر ان الاشتمال
على الفرد الممكن لا يكون علة للاشتمال على الفرد
الواجب بالذات بل هو علة لا يستلزم
الاشتمال على الفرد
الواجب
بالذات
منه
سلمه
الله

غير الواجب تعالى فيتحقق انه يكفي في الرابطة والموجد لتلك الصفات هو
فيلزم انه يكفي في الصفات اثر اله في حصول الصفات فيه الآثار بل
الصفات متقابلة للآثار ربما يجاب بان الصفات ليست زائدة على ذاته
تعالى بل هي عينها وليست باثار اورد عليه ان تخصيص الفصل الثالث
باثبات الآثار ليس على ما ينبغي اذ المقصود الاول والثاني ايضا
فيه بيان ان الآثار اي ما سوى الله تعالى من الممكنات اثار له تعالى واجيب
بان المراد بالآثار ما هو مذكور في الفصل الثالث مطلق الآثار
والبحث المذكور في هذا الفصل اثره تعالى من حيث انه اثره تعالى لا من حيث
انه اثر في نفسه بان لاحظ انه اثره تعالى لانه احضر بيانه على
ان مقدماته قليل او ثق لما تقرر في فن البرهان من ان اوثق
البراهين ما يكون حد الوسط فيه حال جوهر ذات الموضوع وما نحن
فيه كذلك لان قولنا بعض الموجود واجب يستعمل فيه من حال جوهر
الموجود والوجود وطبيعته اشرف لاستعمال البرهان على الوجود كل
وهو اشرف حدوث العالم جوهرا كان او عرضا اما الاول
فبان يقال العالم الجوهري حادث وكل حادث فله محدث واما
الثاني فبان يقال اتصاف النطفة علقة ثم لحما ودما اذ لا بد له

الاحوال

الاحوال الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم وتفصيل الكلام مع شرح
المواقف او امكانه بشرط الحدوث لان القديم عندهم لا يحتاج
الى العلة كما هو مذكور في مكانه او الحركة كما هو طريق الطبيعيين والحكم
ان الطبيعيين لما اثبتوا ان لكل متحرك محركا ولا يجوز ان يكون الشيء
محركا لنفسه قالوا ان جميع الحركات يجب ان ينتهي الى محرك لا يكون متحركا
كما لتحرك في الاين والوضع وغيرهما من المقولات ولانه المراد ليس
فانهما ينتهي في السلسلة الا الى الموجد الثابت الذات والصفات
الا الواجب الوجود بالذات فان قيل وظيفة الطبيعيين هو البحث عن احوال
الجسم الطبيعي من حيث الاشتمال على الطبيعة واثبات الواجب من مسائل الفلسفة
الاوسط لان اثبات وجود الاشياء انما هو على وظيفة الفلسفة الاولى
قلت المسئلة عندهم ان الجسم ذو محرك واجب الوجود بالذات واثبات
الواجب عندهم قول لطالما ثبات حال من احوال الجسم بوجوه اربعة
لا على ما اورده المصنف قدس سره لان ما اورده يكفي له احتمال ان
فقط على ما سيذكر بقوله وهو احد احتمال كلام المصنف احدهما ذكره
الشارح وثانيهما ذكره المحشي في كلام المحشي خدشة لان الدليل الذي
ذكره المصنف يمكن تقريره بكل من الوجوه الاربعة على ما في الباب لانه يمكن

بعضها قريب وبعضها غير قريب على ما نراه فمناسب ان يجعل اوساط الوجوه

الوجه الثالث لانه اشد الطبقات على كلام المحقق على ما نظير لنظر ثم

يجعل ما هو لاثبات لكن يكونه في الدرجة الثانية ثانيا وبهذا او با طلبه لتفاوت

الدرجة بالاولية والثانوية وغيرهما انما هو باعتبار موافقته على

كلام المحقق وعدم موافقتها لكن عدم الموافقة لفظا [illegible] الحصول

بالشكل [illegible] ذلك تفاوت الدرجة لزم الدور او [illegible]

لزوم الدور تم والبيان غير تام وانما يلزم الدور اذا توقف

موجود متعين على موجود موقوف عليه ولم يلزم مما ذكر اذ تحقق ايجاد

امر موقوف على وجود موجود من الموجودات ووجود كل موجود معين

متوقف على وجود علته المتقدمة عليه فلا يلزم هو التسلسل لا الدور وافاد

الاستاذ دام [illegible] ظلاله افادته في دفع هذا الايراد ولقوله

الشريف طبيعة الايجاد متاخرة عن طبيعة الوجود لانها طبيعة نسبية

تستدعي قيامها بذا انها في انها تكون وصفا للشيء والربط الايجابي

مطلقا متاخر عن وجود الموضوع فان ثبوت صفة لشيء فرع ثبوت

الموصوف في نفسه وطبيعة الوجود متقدمة على طبيعة الايجاد وعلى

تقدير عدم وجوب الواجب [illegible] لا تحفظ ذلك لان اتصاف طبيعة

[illegible] بصفة الوجود [illegible]

الممكن

الممكن لطبيعة الوجود لا يكون الا بعد تحقق الايجاد بها وهذا التقرير البرهان

على وجه فالمقصود منه قولنا الشيء ما لم يوجد لم يوجد انه ما لم يتصف

طبيعة الوجود لم يتصف لطبيعة الايجاد وعلى هذا لا يتوجه منع توقف وجود

الشيء [illegible] الايجاد من قولهم الشيء ما لم يوجد لم يوجد توقف ايجاد

كل شيء شيئا على وجوده لا توقف طبيعة الايجاد على طبيعة الوجود

وعلى تقدير التسليم لا يلزم خلاف ذلك لا يتمشى على ما ذكرتم عدم توقف

طبيعة الوجود ايضا على نفسها لان اتصاف شيء بها موقوف على تحقق

ذلك الشيء بمعنى ما ذكر لانا نقول لا نسلم ذلك طبيعة الوجود مطلقا

لانها ليست حقيقة ناعتية حتى يلزم كونها وصفا لمن يتصف بها بل قد يكون

طبيعة الوجود قائما بنفسه وانها كما في طبيعة واجب الوجود ولذا اورد في

طبيعة الوجود المطلق العام البديهي مختارا انها متاخرة عن طبيعة

الوجود بنفسه فانه متحد [illegible] كما عرفت انتهى كلامه مد ظله

العالي فان قيل لهذا اريد بالايجاد والايجاد الاضافي فمسلم انه

طبيعة ناعتية لكن نقول ان الوجود ايضا طبيعة ناعتية وعدم كونه

الوجود طبيعة ناعتية انما ثبت لعدم اثبات الواجب [illegible] على

المتنازع فيه ولهذا اريد به الايجاد الحقيقي اعني حيثية الذات فلا نسلم

الخاص العام داخل تحت الوجود

انه طبيعة نوعية بل هو طبيعة مصنوعة قلت يختار ان المراد بالايجاد الايجاد
الاضافة فنقول طبيعة الايجاد والاضافة متاخرة عن الوجوب لان الشيء ما لم يجب
لم يوجد فثبت تأخر طبيعة الايجاد عن طبيعة الوجوب فلو كان طبيعة الوجوب ايضا
طبيعة نوعية يلزم ان يتاخر طبيعة الوجوب عن طبيعة الايجاد لان كل طبيعة نوعية
متاخرة عن طبيعة الايجاد فيلزم الدور فظهر ان لا يصح ان يكون طبيعة
الوجوب طبيعة نوعية ولا يكون متاخرة عن طبيعة الايجاد فيصح ان يكون
في الوجود وجوب لا يتاخر عن طبيعة الايجاد وهو الوجوب الواجبي
فان قيل لم يلزم من عدم تاخر طبيعة الوجوب عن طبيعة الايجاد ان لا يتاخر
فرد من افراد الايجاد قلت اذا انعدم فرد شيء يلزم انعدام طبيعة الفرد
ايضا لان الفرد مستلزم للطبيعة ومتاخر عنها لان الطبيعة داخلة
في قوام الفرد والمتاخر عن المتاخر متاخر فان قيل لم لا يجوز ان
يتاخر كل فرد من افراد الايجاد عن كل فرد من افراد الوجوب الذي
لم يتوقف ذلك الوجوب على ذلك الفرد من الايجاد بل على فرد اخر
وكل فرد من افراد الوجوب يتاخر عن الايجاد الذي لم يتوقف ذلك
الايجاد على ذلك الوجوب بل على وجوب اخر فحينئذ لم يلزم الدور
بل اللازم هو التسلسل كما ذكره المورد واستحالته غير ماخوذة في البرهان

قلت

قلت كلام المورد ليس مقابلا لما ذكره المبرهن لان كلامه في طبيعة الوجوب
وطبيعة الايجاد لا في افرادهما على انا نقول لو فرضنا ان الكلام
في افرادهما لتم مقصوده ايضا بان ذلك انه اذا لم يكن في الوجود
واجب بالذات وذهبت السلسلة الى غير النهاية فيحصل سلسلتان احدهما
سلسلة الوجوبات وثانيهما سلسلة الايجادات فلنا ان نلاحظ سلسلة
الايجادات الغير المتناهية بعنوان الاجمال بحيث لا يشذ عنها شيء
من الايجادات فنقول هذه السلسلة باسرها اما متاخرة عما ادعى ان
الشيء ما لم يوجد لم يوجد في ذلك السلسلة او لم يكن له تاخر فلو كانت
سلسلة الوجوبات بحيث لا يشذ عنها لما تاخر ايضا يلزم الدور وهو
ظ فيجب ان يكون في سلسلة الوجودات وجوب لا يكون متاخرا عن الايجاد
وهو الواجب بالذات فثبت المطلوب ومنها ان لنا ان نلاحظ الموجود
المطلق من حيث هو موجد مبدأ اه في هذه المقدمة ذكرها الشيخ
في الشفاء وافاد الاستاد ادام الله تعالى ايام افاداته ان
هنا مقدمة اخرى لا تمام الدليل تركها لظهوره وتقرير البرهان
ح ان طبيعة الممكن يجب لها مبدأ او طبيعة الموجد بما هي موجدة
ليس لها مبدأ والا يلزم الدور فلا يجوز انحصار الموجد في الممكن

والا يلزم ان يكون طبيعة الوجود مبدأ وقد ثبت ان الوجود والممكن
ليسا متساويين بل الوجود اعم من الممكن فيلزم ان يكون في الوجود
موجود غير الممكن وهو الواجب لذاته وهذا البرهان مبني على
وجود الكلي الطبيعي في الخارج لانه لو لم يكن الكلي الطبيعي موجودا
في الخارج لما تم هذا البرهان لانه لمانع ان يقول لا نسلم ان الكلي
الطبيعي موجود في الخارج حتى يلزم انه موجود في الخارج ولم يكن له
مبدأ والا يلزم الدور وبما ذكرنا ظهر وجه اندفاع ما اورد على
ذلك البرهان من انا لا نسلم ان الوجود المطلق ليس له مبدأ والا لزم
تقدم الشيء على نفسه اذ الوجود المطلق ليس الا الوجود العام
وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد آخر وهلم جرا
فاللازم هو التسلسل لا الدور واستحالته غير مأخوذ في البرهان
والا يرجع الى البرهان المشهور ووجه الاندفاع ان هذا البحث
ليس متعلقا بما قاله المبرهن لان المراد به يرجع حقيقته الى ان
الفرد علة للفرد وكلام المستدل ليس في الفرد بل في الطبيعة لانه يكفي
ان الفرد موجود لكن الطبيعة موجودة في الخارج بناء على وجود
الكلي الطبيعي فيقول انه لو كانت طبيعة الوجود محتاجة الى طبيعة الوجود

لها مبدا

لها مبدأ او يلزم الدور وهو ظاهر لا يخفى   وهذا تحقيق بان يكون
طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه واعلم ان المسالك
المشهورة في البرهان التي على اثبات الواجب تعالى ثلثة احدها من جهة
امكان العالم ومصنوعيته وثانيها من جهة اشتمال طبيعة الموجود على
الفرد والممكن وثالثها ملاحظة اصل طبيعة الوجود والموجود مع
قطع النظر عما عداها وهذا الاخير قد وصفه الشيخ في الاشارات
بانه طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه فانهم
بعد ما اثبتوا الواجب جل شانه بملاحظة اصل طبيعة الوجود والموجود
مع قطع النظر عما عداها يثبتون العقل بالواجب تعالى لانهم يثبتون
ان الواجب تعالى واحد من جميع الجهات ولا يصدر عن الواحد الا الواحد
فلا يجوز ان يكون الصادر الاول الا العقل المفارق عن المادة وعلائقها
وبهذا ثبوت سائر الموجودات التي اقتضى الوجود بالواجب تعالى فان
قيل انكم استشهدتم بطبيعة الموجود على الحق وذلك بالوجود المطلق طبيعة
الوجود الموجود هناك هي بعينها الواجب جل شانه لان الوجود والموجود
عين بالنسبة الى الواجب وزائد بالنسبة الى الممكن ثم استدل بغيره
عليه تعالى   مجموع الموجودات غيره ليس له مبدأ بالذات لكان انه

[illegible]

لو كانت لمجموع الموجودات مبدأ لزم تقدم الشيء على نفسه والعرض

بين هذا وبين ما سبق هو ان هذا المسلك انما لاحظ مجموع الموجودات

من حيث هو مجموع الموجودات ولا يتوقف الحكم على وجود الكلي

الطبيعي بخلاف المسلك السابق فان الملحوظ هو طبيعة الموجود من غير

النظر الى افرادها ولهذا يتوقف البيان على وجود الكلي في الخارج

لمجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير

لا شيئا محضا ثم انما قال من حيث هو موجود اشارة الى ان

الشيء باعتبار الوجود لا ينفك عن الوجوب لان الشيء ما لم يجب

لم يوجد ونقيض الوجوب لا يصح ان يكون من غير الواجب [illegible]

لان الوجوب الغيري هو ان يصير الشيء لعلته بحيث يمتنع عليه جميع

انحاء العدم واذا لم يمتنع لعلته جميع انحاء عدمه لم يوجد لان

الشيء ما لم يجب لم يوجد وليس شيء من الممكنات له [illegible]

بجميع طرق العدم لان لبعض انحاء عدم معلوله هو ارتفاع

العلة والمعلول جميعا بخلاف ما اذا كانت العلة امرا ثابتا واجب

الوجود بالذات فانه لما كان يمتنع ارتفاعه بالذات

فلا يتصور هذا النحو من العدم في معلوله في الوجود لا ينفك

عن الوجوب

عن الوجوب والوجوب لا يحصل الا من الواجب لذاته فالشيء

باعتبار انه موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الموجودات

من حيث انها موجودة يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات

من حيث انها ممكنات لا يمتنع ان يصير لا شيئا محضا فلم يكن الممكن صالحا

لافاضة الوجوب والوجود فيجب ان يكون في الوجود واجب الوجود

بالذات ليصح وجود الممكنات وتفصيل المقام ان ههنا مسلكين احدهما

التمسك بالوجوب اللاحق والاخر التمسك بالوجوب السابق اما طريق

التمسك بالوجوب اللاحق ان الوجوب اللاحق هو وجوب بطريق الضرورة

بشرط المحمول نقول ان الشيء وقت الوجود ارتفع عنه جميع انحاء

العدم لانه لو لم يرتفع جميع انحاء العدم لما تحقق الوجوب

اللاحق لان الوجوب اللاحق هو رفع جميع انحاء العدم وقت

الوجود ورفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من علة واجبة بالذات

لانه لو لم يكن مستندا الى الواجب لذاته لما يصح ان يقال انه وقت

الوجود قد ارتفع عنه جميع انحاء العدم الذي مع تحقق علته — لانه والا ارتفع عنه جميع انحاء العدم

لكن لما كان علته غير واجبة بالذات بقي نحو واحد من انحاء

عدم ذلك المعلول وهو لم يرتفع بعد وهو ان يرتفع المعلول مع علته

لان عدم انحاء عدم المعلول بمعنى انه يجوز ان يرتفع المعلول مع
العلة بناء على ان علته لم تكن بحيث يمتنع عليه العدم بالذات كما في
ما اذا كانت العلة شيئا ممكنا و واجب الوجود بالذات فح يمكن
في الوجود واجب لذات والا لزم عدم تحقق الوجوب اللاحق
واما طريق الحكم بالوجوب السابق ان الوجوب السابق هو ان
يرتفع جميع انحاء العدم قبل الوجود حتى يوجد الشيء لان الشيء
ما لم يجب لم يوجد لم يرتفع جميع انحاء العدم لا يحصل الا من
الواجب لذات واذا ثبت ان الوجود لا ينفك عن الوجوب
وان الوجوب مطلقا سواء كان سابقا او لاحقا لا يحصل الا من
جنابه جل سلطانه ظهر حقيقة قول المحشي فجميع الموجودات
من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا ومجموع الممكنات
ليس يمتنع لنه يصير لا شيئا وعلى ما حررنا عرض المحشي انه يمتنع
ما اورد عليه من ان هذا مسلك اخر سوى طريق الاستدلال و
المباحثة اذ على هذه الطريقة يقول ان اراد بقوله فجميع
الموجودات انه ان المجموع المذكور بشرط كونه موجودا يمتنع
لنه يصير لا شيئا محضا فمسلم وجميع الممكنات الموجودة بشرط الوجود

الف

الحكم ذلك ما فرق و لنه اراد ان جميع الموجودات المقيدة بالوجود
يمتنع لنه يصير لا شيئا محضا فحينئذ وانما يصح ذلك على تقدير وجود
الواجب بالذات لا مطلقا ومن لم يسلم وجود الواجب كيف
يسلم ذلك وجه الاندفاع ان غرض المستدل هو ان الموجودات
لها اعتباران احدهما اعتبار انها موجودات وثانيهما اعتبار
انها ممكنات وباعتبار انها موجودات يمتنع لنه يمكن لها وجوب
لان الوجود لا ينفك عن الوجوب والوجوب لا يحصل الا من
الواجب لذات لما بينا وبالجملة فكل موجود محفوف بوجوبين
سابق ولاحق وشيء منهما لا يحصل من غير الواجب لذات كما مر
فحاصل الكلام ان الموجود ما لم ينفك عن الوجوب والشيء الذي
يتصف بالوجوب سواء كانت سابقا او لاحقا يمتنع لنه يصير
لا شيئا صرفا لان الشيء الممكن ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لعلته
لم يصير متصفا بالوجوب واذا صار جميع انحاء عدمه ممتنعا يمتنع
لنه يصير لا شيئا وباعتبار انها ممكنات لا يابى عن الوجود ولا
العدم فلا يمتنع لنه يصير لا شيئا صرفا واذا عرفت هذا عرفت

متصفا بالوجوب حيث صار جميع انحاء عدمه
واذا صار هو

انه يلزم من اختيار كل واحد من شقي ترديد المورد ودفعه بما ذكرنا
في حكم واحد اي في حكم ممكن واحد لغير ان جميع الممكنات
سواء كانت متغايرة او غير متشابهة في حكم ممكن واحد فهنا يتصور
من جهتين احدهما من حيث عدم الدخول في الوجود من بدو الامر
باعتبار ذاته وثانيهما من حيث جواز طرو الانعدام على الوجود
باعتبار ذاته ايضا وهذا الاحتمال الثاني مما ذكره في كلام المحشي
دون الاول فالمجموع الواحد ومجموع الممكنات كذلك فيه سيان
في ذلك الحكم فان قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان
لا يجوز عليه العدم الطاري لان العدم الطاري ممتنع على
الزمان فاذا امتنع عليه العدم الطاري يكون بقاؤه واجبا
بالذات لان احد الطرفين اذا كان ممتنعا بالذات يكون
الطرف الاخر واجبا بالذات على ما تقرر في موضعه فلا يكون
الزمان محتاجا الى العلة المبقية ولا يجوز عليه طرو العدم قلت
اما اولا فنحن نمنع ان الممتنع على الزمان انما هو العدم الطاري
الزماني لا العدم الطاري الدهري واما ثانيا فلانه لا يلزم

[illegible]

تم الثلث

من امتناع العدم الطاري على الزمان ان يكون بقاؤه واجبا
بالذات لان ما ثبت في موضعه هو ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا
واجبا بالذات لان ما ثبت فيه اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض
الاخر واجبا بالذات وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض الوجود
البقائي هو رفع الوجود البقائي المتصور من وجهين احدهما
ان لا يوجد الزمان من بدو الامر وثانيهما ان رفع وجوده البقائي
من بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا لكن لا يلزم من امتناع
الاخص امتناع الاعم لان رفع الوجود البقائي يتصور من جهتين
كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي ممكن باعتبار تحققه في ضمن عدم
وجود الزمان من بدو الامر فوجود جميع الممكنات الصرفة واجب
لئن يكون خارجا عنه بالضرورة لتقرير البرهان ان مجموع الممكنات
الصرفة لا يخلو من ان يكون علتها الفاعلية والصدورية عينها
او جزءا منها او امرا خارجا عنها فالاول باطل بالبداهة وكذا الثاني
لانه اذا كان جزءا منها علة بتمامها يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله وهو
باطل ايضا فتعين ان يكون علة الممكنات الصرفة امرا موجودا خارجا عنها
والموجود الخارج عن الممكنات هو الواجب بالذات وادعاء هو المدعى

الشبهة

شبهة مشهورة وهي المسماة بشبهة ما فوق معلول الاخير تقريرها
انا نختار ان مجموع الممكنات الصرفة علتها جزؤها ولا يلزم كون الشيء علة
لنفسه ولعلله بيان ذلك ان استناد شيء الى شيء يتصور على وجهين احدهما
ان يكون شيء مستندا الى شيء فقط وهذا يتصور في كون العلة بسيطة
والثاني ان يكون الشيء مستندا الى شيء بان يكون ذلك الشيء مشتملا على جميع
ما يتوقف عليه معلوله اذا تمهد هذا فنقول لم لا يجوز ان السلسلة
الغير المتناهية نقتضيها الى جزئين احدهما المعلول الاخير وثانيهما
جميع ما فوق معلول الاخير فجميع ما فوق معلول الاخير امر موجود
يمكن علة للمعلول الاخير وكذلك نقتضي ما فوق معلول الاخير الى جزئين
احدهما الجزء الذي هو فوق معلول الاخير وثانيهما جميع ما فوق
هذا الجزء وهكذا فلا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله فان قيل مراد
المستدل هو انه لو كان واحد من الاجزاء يلزم المفسدة المذكورة
والذي اختاره صاحب الشبهة ليس اختيار الشق من الشقوق التي
ذكرها المستدل حتى يعرض صاحب الشبهة هو ان هنا احتمال
لا يستلزم المفسدة فانه لم يذكر المستدل هذا الاحتمال فلا يكون
ترديده حاصرا وان ذكره فلصاحب الشبهة اختيار هذا الشق

[illegible]

الايرد

ولا يلزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله وهذه الشبهة مندفعة بالمقدمة التي مهدتها
المحشي بيان ذلك انه لما كان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في امكان
طريان الانعدام وعدم الوجود رأسا فلا بد لها من علة على الاطلاق
والعلة على الاطلاق يكون علة للجميع فان فرض ان الجزء علة على الاطلاق
يلزم ان يكون الشيء علة لنفسه ولعلله والفرق قد مر فيما سبق ان شيئا من الممكنات
لا يصح ان يكون مقتضيا لوجود شيء منها لما مر ان الشيء ما لم يمتنع
عنه جميع انحاء العدم لم يكن واجبا وما لم يكن واجبا لم يكن موجودا
وشيء من الممكنات لا يصح ان يصير منشأ للوجوب السابق ولا
اللاحق كما عرفت فيجب ان يكون موجدا لواحد من الممكنات موجدا للجميع
ايضا وهذه الشبهة جارية في البراهين الاتية والجواب الجواب
بجود ان امكان الوقوع المراد بالممكن بالامكان الوقوعي ما
لا يلزم من وقوعه محال والممكن بالامكان الذاتي ما يعم لا يلزم منه
ونحو عدم ام لا اذا عرفت هذا فنقول يمكن لنا في اثبات الواجب
جل شانه بجود ان امكان الوقوعي لا الوقوع بالفعل وتقريره انه اذا
فرض ان يمكن وجود ممكن بالامكان الوقوعي فهذا الفرض لا يصح الا بعد
وجود الواجب جل شانه بالفعل لانه لو لم يكن الواجب موجودا بالفعل يلزم

[illegible]

عدم تحقق الامكان الوقوعي لانه على تقدير عدم الواجب جل شانه يمتنع
وقوع شي من الاشياء ح وهو الدور لانه ح يلزم توقف ايجاد
ما على وجوده ما لم يكن شي من الاشياء ممكنا بالامكان الوقوعي ولا يخفى
عليك ما ان نذكر بعض البراهين التي في هذا المطلب الاعلى والمقصد
الاقصى غير ما ذكره المحشي منها برهان الضرورة عن اللاضرورة

برهان الضرورة عن اللاضرورة

تقريره ان الممكن باعتبار ذاته لا يكون له الا سلب ضرورة الوجود
والعدم ولهذا احتاج في كل منهما الى علة فليس لشي من الممكنات
باعتبار ذاته ضرورة وقد ثبت ان الشي ما لم يجب لم يحصل
ضرورة الوجود من علته لم يوجد فاذا لو فرضت سلسلة الممكنات
متناهية او غير متناهية على سبيل الاجمال وفرض انه ليس فيها الواجب
بالذات يلزم صدور الضرورة عن اللاضرورة وبالجملة
اذا لم يكن في الوجود ضرورة بالذات فمن اين يحصل ضرورة
وجود الممكن فيلزم ان يحصل الضرورة من اللاضرورة وهو باطل بالبداهة
واعلم ان صدور الضرورة عن اللاضرورة يتضمن مستلزم لصدور
الشي عن الاخص من نقيضه بيان ذلك ان نقيض الشي هو سلب ذلك
الشي وما فيه نقيض ضرورة الوجود هو سلب ضرورة الوجود وسلب

ضرورة

[illegible]

ضرورة الوجود اعم من سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم
لا يتصور انفكاك عن سلب ضرورة الوجود وهو ظاهر بخلاف سلب ضرورة
الوجود فانه قد يتحقق بدون سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم
مثلا ان سلب ضرورة الوجود يتحقق في الممتنع ولا يتحقق فيه سلب ضرورة
الوجود وسلب ضرورة العدم معا لان عدم الممتنع ضروري له
وفرض ان ليس فيها الوجود واجب بالذات يلزم صدور الضرورة
عن لا ضرورة الوجود والعدم معا ومنها برهان الاولوية

برهان الاولوية

ويمكن تقريره في السلسلتين احدهما مسلك الوجود الابتدائي والعدم
الابتدائي وثانيهما مسلك الوجود الثانوي البقائي والعدم
الثانوي الطاري فعلى الاول نقول لو كانت سلسلة الموجودات
منحصرة في الممكنات يلزم الترجيح بلا مرجح بيان ذلك ان الممكن
كما ان وجوده بعلة كذلك عدمه بعلة فوجودات الممكنات يكون
مترتبة في جانب العلل سواء كانت السلسلة متناهية او غير متناهية
هذا البرهان مبني على ابطال التسلسل لانه تمام على تقدير التسلسل عدم
وكذلك عدمات الممكنات في سلسلة مترتبة متناهية او غير متناهية في جانب
العلل ح لسائل ان يقول لم تحقق سلسلة الوجود دون العدم ولو عكست

[illegible]

لانه تحقق على سلسلة الوجود دون سلسلة العدم قلت قد اخذنا جميع السلسلة
المترتبة بحيث لا يشذ منها علة في جانب الوجود وكذلك في جانب العدم فيقتضي
ح لان يق انه تحقق على جانب الوجود لانه قد اخذنا تمام السلسلة المترتبة
في جانب الوجود وكذلك تمام السلسلة المترتبة في جانب العدم فبعد ذلك
الفرض لسائل ان يقول لم تحقق هذه السلسلة اي سلسلة جانب الوجود
دون سلسلة جانب العدم ويلزم الترجيح بلا مرجح وكذا لم تحقق
سلسلة جانب العدم لسائل ان يسئل ويقول لم تحقق سلسلة جانب العدم
دون سلسلة جانب الوجود فالترجيح بلا مرجح لازم على كل واحد من التقديرين
لكن فيه شيء وهو ان الدليل لا يتم على فرض تحقق سلسلة جانب العدم
ويق لم تحقق سلسلة جانب العدم دون سلسلة جانب الوجود فح
تقابل لانه تقول تحقق سلسلة جانب العدم لان سلسلة العدم ما تنتهي ابدا
الى عدم واجب بالذات بخلاف سلسلة جانب الوجود لانها تنتهي
الى وجود واجب بالذات فالصواب ان نقتصر في تقرير البرهان على
جانب الوجود سواء كان الوجود وجودا ابتدائيا او ثانويا بان
يق في جانب الوجود الابتدائي على فرض عدم ما هو الواقع لم تحقق
سلسلة الوجود فقط اي لم يقل لم تحقق سلسلة جانب الوجود دون

دون الوجود لانه اراد لم تحقق سلسلة جانب العدم ح

سلسلة جانب العدم فيلزم الترجيح بلا مرجح واما في جانب الوجود الثانوي
بان يق قد اثبتنا ان الشيء في البقاء ايضا محتاج الى العلة فعلى
تقدير عدم الواجب في البقاء ذاته بعد عدم البقاء ايضا محتاج الى العلة وكذلك
علة علتها وهكذا الى ان يترتب السلسلة وكذلك علة العلة ايضا يحتاج
الى علة وعلة علته ايضا يحتاج الى علة وهكذا الى ان يترتب السلسلة فنقول
لم تحقق سلسلة جانب الوجود الثانوي دون جانب العدم الثانوي
فيلزم الترجيح بلا مرجح ومنها البرهان الاسد الاخصر وتقريره
انا اذا فرضنا سلسلة ذاهبة الى غير النهاية من الممكنات سواء كانت الموجودة
الغير ذاتا واجب الوجود بالذات فنقول لا شيء من تلك السلسلة المفروضة
يصح ان يكون موجودا على الوجه الذي موجود اخر فكل واحد واحد
من احاد تلك السلسلة لا يكون يصح ان يفرض في الوجود الا ان يفرض قبله
شيء اخر في الوجود فح نقول كما ان كل واحد واحد من اجزاء
تلك السلسلة لا يوجد في الوجود الا ان يفرض قبله موجود اخر في الوجود
فكذلك الاجزاء بالاسر حالها مثل حال معلول الاخير في انها لا يصح
ان يفرض في الوجود الا ان يفرض قبله شيء اخر في الوجود فيلزم وجود
الواجب بالذات لان الموجود الخارج عن تلك السلسلة هو الواجب بالذات

وبالجملة اذا لاحظ العقل سلسلة الممكنات اجمالا حكم بانه لا شيء من تلك السلسلة
متعينا بالوجود واذا لم يكن في الوجود موجود متعين بالوجود غير الى حاصل
الوجود ومن لم يجي الوجود ومنها برهان التضايف وتقريره اذا
تسلسلت العلل ولم يكن في الوجود واجب الوجود فكل واحد واحد مما هو فوق
معلول الاخير متصف بالعلية بالقياس الى ما تحته والمعلولية بالقياس الى
ما فوقه ومجموع ما فوق معلول الاخير متصف بالعلية والمعلولية معا والمعلول
الاخير متصف بالمعلولية فقط فيلزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية
بواحد وهو محال لان المتضايفين الحقيقيين يجب تكافؤهما في الوجود
فيلزم ان يكون في الوجود متصف بالعلية فقط ليستقيم التكافؤ بين
عدد العليات والمعلوليات والامر المتصف بالعلية دون المعلولية
باعتبار وجوده في نفسه هو الواجب لذاته فثبت بهذا البرهان امران
احدهما اثبات الواجب لذاته وثانيهما بطلان التسلسل لانه اذا ثبت
وجود الواجب لذاته يلزم انتهاء سلسلة الموجودات الى الواجب
بالذات فلم تكن السلسلة ذاهبة الى غير النهاية بل هي منتهية الى الواجب
بالذات فان قيل اذا كانت السلسلة الى غير النهاية فالمعلول الاخير له
معلولية والعلية المتضايفة لها هي الحقيقة قائمة بعلة ذلك المعلول الاخير و

[illegible]

ربما انكل معلولية في تلك السلسلة وبالجملة لم ارد انه يلزم زيادة المعلولية
على العلية بواحدة سواء كانت تلك المعلولية متضايفة ام لا فمقبول لانه لم
تحالفها ولم اراد انه يلزم زيادة المعلولية المتضايفة فلم يلزم اصلا لان
كل معلولية يكون بازائها العلية القائمة بعلة ذلك المعلول المتصف بالمعلولية
قلت لما كان العقل يحكم بانه يمتنع تحقق احد المتضايفين بدون
الآخر كذلك يحكم بانه يمتنع زيادة عدد احد المتضايفين على عدد الآخر
لانه لا يكون بازاء متضايف حقيقي واحد الا متضايف حقيقي واحد
مثلا لا يكون بازاء علية واحدة الا معلولية واحدة فلو كثرت العلية كثرت
المعلولية بحسب كثرة العلية وفي صورة التسلسل المذكور يلزم زيادة عدد احد
المتضايفين على عدد الآخر كما عرفت فان قيل انما يلزم زيادة عدد
المعلولية على عدد العلية كما ذكرتم لان للمعلول الاخير علة هي مجموع
ما فوق معلول الاخير وكل ما فوق معلول الاخير تفصيل الى جزئين
احدهما معلول والآخر علة وهكذا ثم يلزم الزيادة المذكورة
قلت لا نزاع في ذلك بل المقصود هو انه لما كانت السلسلة
مترتبة فكل من آحاد تلك السلسلة يجب ان يكون سابق منها علة لاحق
منها ولذا كان السابق علة ناقصة بالقياس الى اللاحق والزيادة المذكورة

[illegible]

[illegible]

انما يلزم بهذا الاعتبار لا مطلقا و اعترض على ذلك الفرماني بانه لم لا يجوز ان عدد المعلولية يلزم ان يكون زايدا على عدد العلية في الخارج فهو باطل لان العلية والمعلولية لا وجود لها في الخارج والذي يراد انه يلزم في الذهن فهو باطل ايضا لان هذا انما يلزم اذا لاحظ الذهن جميع عدد العلية و عدد المعلولية و ملاحظات العلل والمعلولات غير متناهية يمتنع ان يقدر الذهن على ملاحظتها و فيه ان الاعتراض ساقط لان الملاحظة الاجمالية كافية في ذلك الحكم والذهن وان لم يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة لكن قادر على ملاحظتها اجمالا و الملاحظة الاجمالية كافية في ذلك الحكم والبعض الاذهان العالية قادرة على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلة عند الحكماء فلزوم الزيادة المذكورة في الاذهان العالية منها لو كانت لا متناهية اولا متعدد تتبين الا وسط ان لكل فرد بالنظر الى طبيعة عرض لها وشاخص عنها فلا يجوز ان يكون طبيعة في الطبايع معلولة للفرد الثانية ان الحكم منحصر في الجوهر والعرض بالاتفاق والبرهان اما بالاتفاق فمحفوظ واما بالبرهان فلان كل حكم من الممكنات لا يخلو من ان يكون باعتبار ذاته وحقيقتها المرسلة محتاجا الى الموضوع ام لا الاول العرض والثاني الجوهر الحكم بكونه كليا اما جوهرا او عرضا

ما ذكره

ما ذكره الشيخ في قاطيغورياس الشفاء فمع تمهيدها نقول ان العرض باعتبار طبيعته محتاج في وجوده الى الجوهر فهو الحكم الامر دائر في طبيعة الجوهر معلولة الفرد و لا يجوز ان يكون علتها الفرد المندرج تحتها لانه يكون علة طبيعة الجوهر امر موجود خارج عن سلسلة الممكنات والموجود الخارج عن سلسلتها هو الواجب الوجود بالذات فان قيل لم لا يجوز ان يكون بعض افراد الجوهر مستندا الى البعض الاخر منها و يذهب السلسلة الى غير النهاية و محالة التسلسل غير مخفوظ في البرهان قلت هذا ليس متحصلا لما قلنا في البرهان لان كل ما في سلسلة الطبيعة لا في علة الفرد فكما ان الفرد موجود بتلك الطبيعة الغير موجود بل الطبيعة سيقدم على الفرد فكيف يكون الوجود منسوبا اولا ثم يغيب الى الفرد فقيل و اقول لنا ان نستدل على اثبات الصانع بانه لو لم يكن في الموجودات واجب الوجود بالذات لم يتحقق موجود فان الممكن الموجود لم يوجد بنفسه فله موجد موجود لاستحالة ان يكون الموجد الخارج الموجود خارجا و هكذا نقول انه موجد ذو الوجود لاستحالة ان يكون كل من الشيئين متقدما على نفسه بمرتبتين او مراتب فله موجد اخر موجود و هكذا الى غير النهاية و هو يستلزم ان يكون الكل متساويا في جزئه و الجزء اخرى و هكذا الى غير النهاية و استحالته بينة

ان الكل المبتدا من موجود معين غير متناه في نفسه فاذا قطعنا النظر عن المبدأ
يكون الباقي غير متناه ضرورة فيكون الكل مساويا للباقي والا لزم تناهيهما
على فرض التطبيق ثم نقول اذا قطعنا النظر عن مبدأ الباقي يكون غير متناه
ضرورة وهو الباقي الثاني والكل والا لزم تناهيهما على فرض التطبيق وكذا
نقول في الباقي من الباقي الثاني والثالث والرابع لا الى النهاية
فيلزم مساواة الكل للكل منها فثبت انه لو لم يكن في الوجود واجب
الوجود لم يتحقق موجود قطعا لاستلزامه تحقق المحال لا شيء وفيه نظر اما اولا
فلان هذا المحال لزم كون السلسلة غير متناهية لا من عدم تحقق الواجب تع
من ذلك على ان كثيرا من هذا الاعدم بعد فرض تحقق الواجب ايضا لانا نفرض
اذا فرضنا ان الواجب موجود ومع ذلك سلسلة الممكنات غير متناهية يلزم
هذا المحال يعني هذا الدليل المتمكن تسلسل غير متناهية يلزم هذا المحال بعينه ثانيا الدليل
فالمحال لزم من وجود السلسلة الغير المتناهية سواء فرض مع ذلك وجود الواجب
ام لا الا ترى ان الحكماء بعد ما اثبتوا الواجب جل شانه يقولون بان
التسلسل انما يكون محالا لو كان بشرطين احدهما الترتب في الاجتماع
فلو لم يتحقق احد الشرطين وتحقق الآخر فلا يكون التسلسل محالا فظهر
انه قد يجتمع التسلسل مع وجود الواجب عندهم في بعض الصور الا انه لكن

ان هذا

ان هذا الدليل على البطلان كون سلسلة الممكنات غير متناهية فيتوقف لكونه سلسلة الممكنات
متناهية فلا بد ح من وجود الواجب تع والا يلزم ان يكون الممكن الذي
في انتهاء تلك السلسلة المتناهية بغير موجودا بلا علة او موجدا لنفسه وكلاهما
مح واما ثانيا فلان اللازم حقيقة في نفس الامر على تقدير فرض سلسلة
غير متناهية ليس هو تساوي الكل والجزء الا انه فرضي الاستحالة لو لزم
في نفس الامر بحكم برهان التطبيق هو تناهي ما فرض غير متناه الا انه
يلزم منه انه تساوي الكل والجزء ايلزم على تقدير حقيقة كون سلسلة الممكنات
غير متناهية في نفس الامر واعلم ان بعض المحققين من الموفقين ذكر في بعض
(هو مولانا ... الحسن ... رحمه الله)
رسائله الخاص والعام من الامم المختلفة منذ وجد واقد الدهور
المتطابقة قوما متفقين على عقيدة واحدة في وضع من الاوضاع
ثم لم يكن موجب العقل رافعا له فان اتفاقهم عليها تقوم مقام الشواهد
العيانية التي تستغني عن تصحيحها بالادلة العقلية وتصير المنازع لها
والمعترض عن قبولها معدودا من جملة المتجاهل وهذا صريح في
ان مثل هذا الاتفاق يفيد اليقين فنقول قد وقع اجماع ارباب العقول
وافاضلهم كافة في باب وجود الواجب تعالى ووقع من الحكماء الكرام والعلماء
العظام ايضا الاجماع على وجود الواجب لذاته في العقل القوا

يحكم حكماً على البت على المستحيل باجتماعهم على الكذب وهذا النوع آخر
من البرهان على اثبات الواجب لذاته وهذا البرهان يمكن اجراؤه
في سائر الصفات الكمالية ايضاً من غير شك لمن رفض غشاوة الوهم
والعناد وخرج عن زمرة اهل الارشاد ورجع وجدانه لامر طريق
الاعتياد ولم يكن فيه منه الا الاعتقاد على وجود اله العالم في
الازل والآباد ولو حكم بان منكر اله العالم لا ينكر الا باللسان
مخالفاً لما في الصدر والجنان على ما قال امير المؤمنين وامام
المتقين ويعسوب الدين صلوات الله وتسليماته عليه وعلى
اولاده الطاهرين اجمعين وهو الذي شهد له اعلام الوجود
على اقرار قلب ذي الجحود وهذا اظهر من ان معرفة الله تعالى فطرية
وحاصلة لكل احد وان جحد واكثر طائفة فليس انكارهم الا
باللسان من حيث مراجعة الوجدان ويشهد بذلك ايضاً ما روي
ان زنديقاً دخل على الصادق عليه الصلوة والسلام فسأله
عن دليل اثبات الصانع فاعرض عنه ثم التفت اليه وسأله عن
اقلت وما قصتك فقال الزنديق اني كنت مسافراً في البحر فعصفت
علينا الريح وتقلبت بنا الامواج فانكسرت سفينتنا فتعلقت بساحة

منها

منها ولم يزل الموج يقلبها حتى قذفت بي الى الساحل فنجوت منها فقال عليه السلام
أرأيت الذي كان قلبك اذا انكسرت السفينة وقد اطبقت عليكم الامواج
فزعاً عليه مخلصاً له في التضرع طالباً منه النجاة فهو الذي فعل
الزنديق بذلك وحسن اعتقاده وذلك مضمون قوله تعالى واذا مسكم الضر
في البحر الآية ولهذا ترى اكثر الناس يتضرعون لجناب اله العالم
في المضائق والمصائب ويرجع منه النجاة والخلاص والحق ان
اصل معرفة الواجب اله العالم فطرية حاصلة لكل احد لكن اثبات
ان وجوده واجب لذاته واثبات سائر الصفات الكمالية له
نظري تم بيانه على النحو الذي قرره الحكماء الكرام والعلماء العظام
بالبراهين المذكورة انما يكون براهين باعتبار اثبات وجوب
الوجود لذاته لا باعتبار اصل وجود اله العالم تكملة
اعلم ان البراهين المذكورة في اثبات الواجب جل شانه تتوقف
كلها على اثبات ان الممكن لا يوجد الا بعلة ولا يجوز وجوده بداهة
ولا بالاولوية الذاتية والبراهين المأخوذة فيها الضرورة و
الوجوب يتوقف على نفي الاولوية الخارجية فلا بد لنا من اثبات
مطالب ثلثة الاول ان الممكن لا يجوز وجوده الا بعلة خارجة عنه الثاني نفي الاولوية الذاتية الثالث نفي
الاولوية الخارجية الخ

[illegible]

واستدل الشيخ في الشفاء على المطلب الاول بان ماهية الممكن ليست
كافية في كونه موجودا والا لزم وجوب موجوداتها ولزم ان يكف احتاج
الى غيره وهو العلة واعترض عليه بانه ان اريد بالكفاية الكفاية في لزوم
الوجود فمسلم انه غير كاف وان اريد الكفاية في صحة الاتصاف بالوجود
فمعنى الكفاية ولا نم استلزام ذلك لعدم الحاجة مما لزم ان لو صفه
الوجود فيصير موجودا بلا علة وهذا الكلام اللفظي قول الشيخ وجوب
وجه الممكن بلا علة لم يجوز هذا بل هذا ادراك لعينه وهذا الاعتراض
ساقط لانه اذا كان الممكن كافيا في صحة الاتصاف بالوجود فلا
لم يكن ذات الممكن كافية في لزوم الوجود لان كل صفة بانه النظر
الى ذاته يجب ان يكون لازما له غير منفك عنه ثابتا بذاته لكان واحد
بالنسبة الى الاربعة وفي الاشارات استدل بان ما حقه في نفسه
الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى
من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته
فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره وتقرير الكلام على ما في المحصل
الطرفين في ذاته ان لم يكن موجودا لا لغيره ما لوجب الترجيح والشيء بطل لاستحالة
ترجيح احد المتساويين وبين غير مرجح فان الاول حق الشيخ اشار بقوله

فليس

فليس يصير موجودا من ذاته الى طرف ذلك القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده
من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح
وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق
هو القسم الاول انتهى ما افاد المحقق بالفاظه واعلم ان البرهان المشهور
المشهور على ان الممكن ما يتساوى نسبة الوجود والعدم الى ذاته فلو وقع
احدهما بدون علة خارجة عن ذاته يلزم الترجيح بلا مرجح وهو ظاهر
البطلان واعترض عليه بان الطرف العدمي لما لم يكن له تميز لم يتصور
له نسبة بالشيء فضلا عن تساوي النسبة والجواب عنه ان الطرف
العدمي وان لم يكن له تميز في الخارج لكن له تميز في العقل لان العدم
له حظ من الوجود العقلي وتساوي نسبة الوجود والعدم الى ذات
الممكن انما هو في العقل بمعنى ان العقل اذا لاحظ ذات الممكن ولاحظ
الوجود والعدم يحكم بان الممكن بما هو ممكن متساوي نسبة الوجود
والعدم الى ذاته وايضا تخصيص الاعتراض بالعدم ليس يتجه لانه
كما ان العدم ليس له تميز في الخارج كذلك الوجود ليس له تميز في
الخارج لان الوجود ليس موجودا في الخارج وليس عروض الوجود
الا في الذهن على ما حقق في موضعه ومتساوي نسبة الوجود والعدم

لذات الممكن وهو عدم اقتضاء ذات الممكن شيئا منهما لا انها تقتضي
تساوي النسبة المذكورة حتى يرد عليه انه اذا اقتضى الممكن تساوي
النسبة المذكورة فلا يتصور لها مرجح الوجود او العدم لعلة خارجة
عنه اذ الضرورة ان المتنافيين يستحيل اجتماعهما ولو بالف علة واستدعى
ذلك من نقض الميزان وهو المطلب الثاني وهو نفي الاولوية الذاتية
فنقول اولا ان الاولوية الذاتية انما تتصور ان اقتضت
الذات الممكن رجحان احد الطرفين بالقياس الى ذاته اقتضاء
غير بالغ حد الوجوب ورجحانا غير بالغ حد الوجوب وبانهما
يكون احد طرفي الممكن الباقي بالنسبة الى الذات لياقة غير بالغة
حد الوجوب ولا يكون تلك الاولوية باقتضاء الاصل لا من جنبة الذات
ولا من جنبة غيرها وعلى كلا التقديرين يكون الاولوية كافية في وجود
الممكن ويكون الممكن موجودا بها وقد استدل المعلم الثاني على هذا المطلب
الثاني بانه لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب يكون مبدأ الممكنات
حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء نفسه وذلك فاحش واما صحة
عدمه بنفسه وهو افحش بيان ذلك انه على تقدير وجود الشيء بالرجحان
والاولوية الذاتية يكون متصفا بالوجود وليس هو عينه فيكون

مهية ممكنة ويكون الذات منشأ رجحان الاتصاف فيكون علة
اذ لا نعني بالعلة الا ما يترجح المعلول به فيكون علة الاتصاف بنفسه
فيكون الشيء موجدا لنفسه وهو باطل لان الشيء المفيض للوجود يجب
ان يكون موجودا اخر يصح منه افاضة الوجود فيلزم ان يكون الشيء
قبل وجوده موجودا وثانيا انه لو فرض عدم بلوغ رجحان الوجود
الى حد الوجوب فيجوز عدمه مع بقاء الرجحان اذ لو لم يجز عدمه
مع بقاء الرجحان لكان بالغا حد الوجوب فقد فرض عدم بلوغه
اليه هف فيجوز عدمه مع بقاء الرجحان فيلزم جواز عدمه
لانه فرض عدمه مع بقاء سبب الوجود ولا يصلح لعلية العدم الا عدم
ما هو علة الوجود وعلة الوجود فرض بقاؤه فاثبت جواز العدم
وهو ظ وظهر من هذا انه لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب يكون
مبدأ الممكنات حاصلا بنفسه ويلزم ايجاد الشيء نفسه وصحة عدمه بنفسه
جميعا لا احدهما على ما هو ظ كلام المعلم الثاني الا ان يحمل كلامه
على منع الخلو دون الجمع فانه قيل قرر الرئيس ابو علي بن سينا وغيره
من الرؤساء ان المهية بنفسها لا توجد وما عنه الوجود هو علة الامكان
مثلا نفس المهية الممكن لا وجود لها ولهذا لا يجوز لعدم الامكان علة الوجود

بر ان ان الشيء المعلول الخ فاحتاج فاوجب فوجب فاوجد فوجد
فيناسب هذا لم لا يجوز ان يكون الوجود من لوازم الماهية فيكون الماهية
علة للوجود بنفسها فلا يحتاج ان يكون مبدا الوجود موجودا حاصل
هذا السوال اورده الشيخ في المباحثات فقال اذا كان جائزا
ان يكون ماهية علة لما لزمها لا انها ماهية لا انها موجودة فلم لا يجوز
ان يكون الواجب الوجود ماهية وعلة الماهية توجب الوجود لها حتى
يكون الوجود معلول الماهية فلم يكن الوجود واجبا ثم اجاب
فقال ان الماهية اذا كانت لها انها علة لشيء كان ذلك الشيء لازما
لتلك الماهية كيف كانت الماهية موجودة او معدومة كماهية المثلث
علة لتساوي زواياه لقائمتين وان كانت الماهية موجودة
كان التساوي موجودا وان كانت معدومة كان معدوما
فلوازم الماهية كالماهية تابع لها في الوجود والعدم فلو كانت
ماهية علة بنفسها لوجودها لزم ان يوجد الوجود بأي وجه فرضت
الماهية واذا كانت الماهية معدومة لزمها الوجود مع العدم
كسائر لوازم الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية موجودة معدومة معا
واعلم ان هذا الجواب انما يتم لو كان الوجود لازم الماهية بالنسبة الى الامور

الخ

التي كانت معدومة ثم توجد كما في الممكنات الحادثة لا مطلقا لان
غاية ما يلزم منه ان لا يكون الوجود لازم الماهية لا ان يكون تلك الماهية موجودة
ازلا وابدا ولم يكن لها عدم اصلا والجواب التام العام هو ان الحق
ان من قال ان لازم الماهية لازم لها ومستند اليها لا انها ماهية لا لانها
موجودة فليس مراده ان الماهية المنفكة عن الوجود علة لان يلزمها لان
الماهية المنفكة عن الوجود ليست الا تخمينا محضا بل المراد ان الماهية التي
يكون علة لان يلزمها يكون مخلوطة بالوجود لكن الوجود ليس دخل
في ثبوت لازم الماهية لها وبالجملة ليس الوجود مما يتوقف عليه ثبوت
لازم الماهية لها واذا حصل ان الامر الذي لا يكون مخلوطا بالوجود
امر تخميني لا يثبت له شيء اصلا ويسلب عنه جميع الاشياء حتى نفسه فاللازم
الذي يكون علة شيء لا يتصور علته الا بعد تحصيله وتميزه والتحصيل والتميز
لا يكون الا بعد الوجود ولهذا يكون الوجود شبيها بالذاتيات
باعتبار ان الشيء كما يمتنع انفكاكه عن الذاتيات كذلك يمتنع انفكاكه
عن الوجود وتحقيق عروض الوجود للماهية امر عسير على هذا المقام فاذا كان
الوجود لازم الماهية لشيء من الحقائق يلزم ان يكون الماهية مخلوطة بالوجود
قبل كونها موجودة هذا هو الوجه العام واما الوجه الخاص بالواجب فهو ان الحق

ان كنه الوجود من لوازم المهية بالقياس الى الواجب ممتنع على البراهين
الدالة على كنه الوجود وساير الكمالات يجب ان يكون عين ذات الواجب
جل شانه ولوازم المهية زائد عليها فلا يجوز ان يكون الوجود من لوازم
المهية بالنظر الى الواجب وللمحقق الدواني وجه لابطال الاولوية
الذاتية اورده غياث المدققين في شرح اثبات الواجب له
ثم اورد عليه ايرادات ولا باس بان ننقل بعبارته قال فيه
ثم ان المجادل الجليل اتى بدليل عليل فقال اذ لو كان وجوده مثلا
راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا لان
رجحان احد الطرفين لذاته يستلزم مرجوحية الطرف الاخر ومرجوحيته
يستلزم امتناعه لان امتناع ترجيح المرجوح بديهي فرجحان الوجود
نظرا الى ذاته يستلزم امتناع العدم نظرا اليه وهو يستلزم وجوب الوجود كذلك
كما ذكرناه غير منته الا حد الوجوب منته اليه هف واقول انه لعمر
بعيل عليك معلول ودليل مقدوح مدخول فهو منقوض اجمالا
وتفصيلا اما الاول اولا فبانه لو كان الرجحان كافيا في المرجوحية
كافيا في التساوي فلو وجد ما يساوي الوجود والعدم نظرا اليه لزم
رجحان المساوي ولا يظهر منها فرق في التخلف واما ثانيا فلانه منقوض

لسائر

لسائر مقتضيات المهيات كبرودة الماء مثلا واما ثانيا فلانه لو كان
غاية ما لزم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى ذاته وظاهر انه لا يستلزم
ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا بحيث لا يقع وهم لا يجوز ان يقع من [هامش: نخ]
غائلة الخارج اما بازالة المرجوحية او بدونه فان المرجوحية نظرا
الى الذات لا ينافي الراجحية نظرا الى الغير فانه على تقدير وقوع كما ان
التساوي نظرا الى الذات لا ينافي الرجحان بالغير ولا يخفى ان
ما اشرنا اليه من زوال المرجوحية مبني على ما اورده في حواشيه
على الشرح الجديد للتجريد الزاما له من انه جوز ان يكون الراجحية
الذاتية لطريق الرجحان وفيه ما فيه على ما اوضحناه في حواشيه
واما ثانيا فلورود الايراد والظاهر من التردد في المراد بالرجحان
نظرا الى الذات انتهى كلامه وفيه نظر اما اولا فلان قوله فان
الرجحان لما كان كافيا في المرجوحية كافيا في التساوي ليس بشيء لان
التساوي على ما مر سابقا هو عدم اقتضاء الممكن شيئا من الوجود
والعدم لا انه يقتضي التساوي حتى يلزم الفساد بخلاف الرجحان
فان معناه اقتضاء الذات الرجحان او هو يقتضي ويكون لا تقاعد
فاذا اقتضى الممكن رجحان احد طرفيه او تحقق الرجحان بدون

الا انتفاء نقيض وجه ذلك الرجحان بحيث لم يكن الطرف الآخر
مرجوحاً ولا يجوز ان يكون الطرف الراجح مرجوحاً بالغير والمرجوح
راجحاً بالغير لان المتنافيين لا يجتمعان وايضاً وضح ذلك في كفتي
الميزان فظهر الفرق بين الرجحان والتساوي واما ثانياً فلان
قوله فلانه منقوض بسائر مقتضيات الماهيات كبرودة الماء متحقق
مدفوع لان مقصود المستدل هو ان مع تحقق رجحان الذاتي
لاحد الطرفين يجب ان لا يكون الطرف الآخر مرجوحاً وليس الكلام
في اقتضاء الرجحان لان اقتضاء الرجحان الذاتي غير الرجحان
الذاتي ولا نزاع في انه يجوز ان لا يكون شيء مقتضياً لشيء اقتضاء
تاماً ومع ذلك يقع خلاف مقتضاه من خارج كالماء
مثلاً فانه قد يحدث التسخن بالحرارة مع ان مقتضى طبيعته البرودة
بناء على ان اقتضاء طبيعة البرودة ليس اقتضاء تاماً بل يلزم
من كونه مخلى بالطبع حتى يحصل البرودة ونظير ذلك كحجر
المتحرك الى الفوق قسراً فان طبيعته تقتضي الحركة الى المركز واما
ثالثاً فلان قوله فلان غاية ما لزم ان لا يكون العدم ممتنعاً
نظراً الى ذاته وظاهر انه لا يستلزم ذلك ان لا يكون ممتنعاً مطلقاً

بحث

بحث لا يقع في تعدد وجه لان المستدل لم يدع ان الطرف الآخر ممتنع
مطلقاً بل ادعى ان مع تحقق الرجحان الذاتي لاحد الطرفين لا يكون
الطرف الآخر مرجوحاً فما دام الرجحان متحققاً لاحد الطرفين يكون
الطرف الآخر مرجوحاً لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية
الطرف الآخر فاذا كان الرجحان بالنظر الى الذات يتحقق المرجوحية
بالنظر الى الذات فالمرجوح مع كونه مرجوحاً ممتنع لانه لا يجوز ان
لا يمتنع ترجح المرجوح وهو بديهي لا يقبل المنع فاذا امتنع وقوع
المرجوح يكون وقوع الطرف الراجح واجباً فالفرض غير صحيح لان حد
الوجوب يكون منتهياً الى حد الوجوب فتأمل قوله اما بزوال المرجوحية
بدونه مدفوع ايضاً لان المفروض هو ان وجه الحكم بالاولوية
الذاتية والرجحان الذاتي وكلام المستدل في انه اذا وجد الشيء
بالرجحان الذاتي فما دام يكون الرجحان الذاتي متحققاً يكون الشيء
موجوداً او الطرف الآخر يكون مرجوحاً فما دام الراجح يكون
راجحاً يكون المرجوح مرجوحاً فالكلام في صورة تحقق الراجحية
والمرجوحية لا مطلقاً فاذا فرض زوال المرجوحية يلزم الخروج
عن محل النزاع وقوله فان المرجوحية نظراً الى الذات تنافي

الرابعة نظرا الى الغير قد عرفت فساده وفساد قوله لكان الى التساوي
نظرا الى الذات ثم وقوله الراجح اه يكفي لنفي ان تكلفه في
القديم جدلي والمطلب الثالث وهو نفي الاولوية الخارجية فتقرير
اولا ان الاولوية الخارجية منعا لان كل معلول لستنده الى علة
غير ذاته ولستفيد الوجود من ذلك الغير بطريق الاولوية ليس
ان وجوده لا يجب جنبه ذلك الغير بل يصير اولى او لولة غير
بالغة حد الوجوب وبرهان ابطال هذا الاحتمال الى انه لو ادا
علة وجود الشيء بتمامها فاما ان يتساوي وجوده وعدمه فيكون
حاله مع تمام العلة كحاله لا معه فلا يكون ما فرض علة وجوده
علة وهو محال خلف واما ان ترجح الوجود من غير ان يبلغ الى حد
الوجوب فح لا يخلو من انه يكون وقوع العدم ممكن الوقوع مع فرض
تحقق علة الوجود بتمامها اولا يكون ممكن الوقوع فان لم يكن
ممكن الوقوع يلزم انه يكون ما فرض غير بالغ حد الوجوب
بالغا حد الوجوب هف ولئن كان ممكن الوقوع مع تحقق علة
الوجود بتمامها يلزم صحة عدمه بنفسه لان ذلك انه فرض صحة
عدمه مع تحقق علة الوجود بتمامها ولا يصح لعلية العدم الا عدم

ما هو علة

ما هو علة الوجود لان عدم الشيء الممكن يرجع الى انه لم يتحقق علة وجوده
وعلة الوجود قد فرض تحققها بتمامها فثبت جواز العدم ثابت
البرهان بهذا الوجه على هذا المطلب كما نقطت به واستدل ايضا بانه
لو وجد الممكن من علة غير موجبة له بل مرجحة لوجوده فامكن عدمه معها
فعدمه اما بنفسه وهو ح البتة او لعلة مرجحة فاجتمع علة علتان
احدهما للوجود والاخرى للعدم فاما انه يتساوى الرجحان فوقوع
الوجود برجحانه دون العدم او بالعكس يكون ترجيحا من غير مرجح
فيرتفعان عن الممكن وهو ح او ترجح رجحان العدم فلا يمكن وجوده
والا لزم غلبة المغلوب هذا لكونه مغلوبا وقد فرض انه قد وجد
انه قد وجد هف او ترجح رجحان الوجود فلا يمكن عدمه فوجب الوجود
وهو المط ولئن كان خلاف المفروض واستدل ايضا بان الممكن ما لم
يوجد الا لعلة وجبت لعلة وجوده بها حتى لو جد فقط والا فان لم يترجح
وجوده على عدمه بسبب تلك العلة لم يوجد بها ضرورة ولئن ترجح ولم يبلغ
الى حد الوجوب فرضنا وقوعه مع هذا تارة وعدمه اخرى فاما ان
لا يتفاوت رجحانه الى حصل من العلة الخارجية اصلا لزم الترجح
بلا مرجح ولئن تفاوت كان ذلك لعدم تحققه بحال الوجود متقضية

الا انضمام محل بحث لان المفروض انه حصل رجحان الوجود الكن لم يبلغ درجة الوجوب فيكون جانب الوجود راجحا بسبب العلة التامة للوجود ويكون تلك العلة مقتضية لرجحان الوجود

[illegible]

فرض

في العلة الا وسط ويكفيه وجود الممكن فمن مجموعها لا من العلة الا وسط وقد
تلك شيء مع انا نقول بعد انضمام العلة الثانية الى العلة الا وسط ان وجب
الممكن فهو المراد والا لزم ان يجب فرضنا وقوعه معها تارة وعدمه معها اخرى
ويحتاج علة ثالثة وينقل الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وعدم الترجيح
في وجود الممكن مع علته فيلزم ان يجب وهو المطلوب وقد اعترض على الكل
الدواني في الحاشية القديمة بوجوه الاول ان الممكن ما يجوز لذاته
الوجود والعدم لا ما يجوز له الوجود تارة والعدم اخرى بل يمكن
ذلك في الزمان على راي الفلاسفة فلا يلزم من استمرار وقوعه تارة وعدمه
اخرى في الحج استمرار وجوده على العدم فمن غير ان يجب بها الحج وجب اولا
بانا نفرض وجوده معها تارة وعدمه معها اخرى في جميع الازمنة
ولا يخفى امكان الوضعين لعدم الانتهاء الى حد الوجوب ثم البيان
ورد بان الوضعين في كل منتسا وبين اذ العلة مرجحة للوجود
مرجحة للعدم وثانيا بانه اذا ثبت هذا الحكم في بعض الممكنات التي
يجوز وجودها تارة وعدمها اخرى ثبت في كل معلول اذ البديهة
لا يفرق بين ... وحكمه في هذا الحكم ورد بان دعوى البداهة
غير مسموعة لان تلك المقدمة التي ادعاها المجيب ليست بينة ولا مبينة

[illegible]

العلة تم

الثالث

[illegible]

ان هذا الدليل لا يجري في الامور الاتية والثالث ان اللازم عدم
الانتهاء الى الوجوب لم لا يجوز الطرف الراجح على ما فرض وقوعه في البعض اوقات ...
ذلك فقط لا مرجح ثالث وهذا وهو البين انه لا يجتمع تلك المتفاوت
باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير المتناهية في الواقع اوجب ان
المحذور لا المرجح لبعض ... وقوعه في بعض اوقات المرجح دون البعض
حتى لو فرض وقوعه في البعض لا وقوعه في البعض الاخر منها دون البعض
لا فرضه ولو فرض وقوعها في جميعها لم يحتج الا فرض بل المحتاج الى المرجح
الثالث هو وقوعه مع المرجح الاول مع امكان عدمه وقوعه معه وهكذا
حكم سائر المرجحات فيها يستلزم وقوعه جميعا واعلم انه يمكن توجيه الدليل
بحيث لا يرد شيء من الابحاث المذكورة وتقريره انه لو جاز وجود
الممكن لعلة مرجحة غير موجبة فاذا اتصف الممكن مع هذه العلة بوجود انضمام
امر اخر اليه فاما ان يجوز له العدم مع بقاء علة الوجود بتمامها اولا
وعلى الثاني يلزم الوجوب بعد فرض غير واجب وعلى الاول لو فرض وقوع
عدم الممكن مع وجوده فمن غير ان يتغير علة الوجود عن حالها فقد لزم
ان يقع مرجوحا اي مع بقاء رجحان الوجود لزم وقوع المرجوح
حال كونه مرجوحا وهو ضروري البطلان واما ان يقع راجحا مع الوجود

[illegible]

فيلزم ان لا يبقى على الوجه بحاله اصلا فان قيل ما ذكرتم انما تم
لو كان في الحالة المفروضة بقاؤها موجبة للرجحان اما لو لم يرجح بها
فلا لجواز ان لا يزول الرجحان عند فرض عدم الممكن فلا يلزم ترجيح
المرجوح حال كونه مرجوحا قلت الممكن لو فرض بقاء الرجحان
اما ان يجب وجوده او لا فان وجب حصل المطلوب وان لم يجب امكن
عدمه مع بقاء الرجحان بحاله وهذا ظاهر لا خفاء فيه والله اعلم

لبعض اعيان الساده من الفضلاء تصدى لدفع الاعتراض
الاول قال اقول هذا ايراد ما تصدى احد من القوم لدفعه
وحسبوا انه لا يندفع وانا ارى انه مدفوع وبيان ذلك
يتوقف على تمهيد مقدمة غفل عنها الاكثرون هي انه قد يوضع موضوع
ويفرض له حال يمكن الثبوت له بما هو موضوع مع قطع النظر
عن الخصوصيات الخارجة عن نفس الموضوع بما هو موضوع ولكن
لم يكن ذلك الثبوت له بحسب بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس
الموضوع بما هو موضوع ليستدل على ممكن ولا ريب في ان عدم
امكان ثبوته له باعتبار بعض الخصوصيات الخارجة عن نفس
الموضوع المغايرة له لا يقدح في امكان ثبوته للموضوع بما هو موضوع

ولعل المراد بالحال المفروض والمفروض فيه الحال واذا كان
هذا الحال يمكن الثبوت لنفس مفهوم الموضوع بما هو موضوع
لا بد ان لا يمكن فرض ثبوت ذلك الحال لنفس الموضوع من حيث
هو مستلزم للمحال فان الممكن من حيث هو ممكن لا يستلزم المحال فاذا فرض
انه لزم من فرض ذلك المحال وضع امور اخرى محال لكن لا يلزمه
ان يكون ناشيا من فرض ثبوته بل من خصوص وضع صفة وحال اخرى
في ذلك الموضوع الذي فرض ذلك الحال في ذلك كما عند التامل
وبهذا المقدمة اقول الموضوع في هذا الاستدلال الممكن من حيث
انه ممكن ولا ريب في ان وقوع الوجود في وقت والعدم في وقت آخر
حال الممكن الثبوت للممكن بما هو ممكن الا ترى ان بعض الممكنات
يوجد في وقت وينعدم في وقت آخر وعدم امكان ثبوته للممكن
ببعض الخصوصيات الخارجة عن نفس طبيعة الممكن بما هو ممكن كالخصوصيات
الزمانية غير مضر كما عرفت فيتم الاستدلال ويندفع المنع والنقض
جميعا كما لا يخفى على المتدبر فتدبر وتوقف انتهى كلامه وفيه بحث لان
ما ذكره حق في نفسه لكن لا ينفع في هذا المقام لان غرض المحقق المعترض
هو ان هذا الدليل ليس جاريا في جميع خصوصيات الممكنات

وبعض الخصوص كما كان الا ان لا الامر

لانه لا يجري في الزمان اذا اخذ من حيث انه حكم لانه اذا اخذ
الزمان من حيث انه حكم بجزئي من خصوصيات الزمانية فيخرج عن محل
النزاع لان النزاع انما هو في الزمان من حيث الخصوصية مطلقا
ثم يندفع النقض وكذا ما ينتقض المنع لان المراد من المنع هو
انه لا يعتبر في الممكن الا الذي يجوز له الوجود والعدم باعتبار ذاته
لا ما يجوز له العدم تارة والوجود تارة حتى يجري ذلك في جميع
خصوصيات الممكنات قال المص قدس سره الفصل الثاني
في صفاته تعالى اي في اثبات صفاته تعالى واثبات ان الصفات
الحقيقية له تعالى عين له بمعنى ان نسبة صفاته الكمالية اليه تعالى كنسبة
الاوصاف الانسانية الى الانسان فكما ان مطابق حمل الانسان ومصداقه
على ذات الانسان هو ذاته بذاته فكذلك مطابق حمل الموجود
والعالم وغيرهما من الصفات الكمالية على ذات الواجب
هو ذاته تعالى بذاته لا ان حمل العالم باعتبار امر في ذاته او امر
قائم بذاته وحمل القادر باعتبار امر اخر في ذاته او امر قائم
بذاته وهكذا في سائر الصفات الكمالية بل الواجب جل شانه
على ما قاله المعلم الثاني وجود كله وجوب كله علم كله قدرة كله ارادة كله

لان شيئا منه

قدره للعلم الركس محمد داماد ولا الا
ساله حرم

لا ان شيئا منه علم وشيئا اخر فيه علم وشيئا اخر فيه قدرة ليلزم التكثير
في صفاته الحقيقية انتهى ما قاله والبرهان على ما ذكره السيد ان قيل
العالم ما قام به العلم والقادر ما قام به القدرة وكذا سائر
الصفات فاطلاق العالم عليه لا يصح الا انه يقوم به العلم على ما
فسر اهل العربية اسم الفاعل بما يدل على امر قام به المشتق منه
قلت اذا قام البرهان على شيء فلا اعتداد بالعرف المخالف للعقل
على ما قال المحقق الدواني في الحقائق لا تقتنص من قبل الاطلاقات
العرفية فقد يطلق في العرف على معنى مخصوص المعنى لفظ يوهم ما
لا يساعده البرهان بل الحكم بخلافه ونظير ذلك منه ان لفظ
العلم انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه في الفارسية بدانستن
ودانش ومرادفاتهما مما يوهم انه من قبيل النسب ثم البحث
المحقق والنظر الحكمي يقتضي ان حقيقته هي الصورة المجردة
وربما يكون جوهرا الكائنة العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قائما
بالعالم بل قائما بذاته كما في علم النفس وسائر المجردات بذواتها
بل ربما يكون عين الواجب كعلم الواجب تعالى بذاته ومنه ان
الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفظ يوهم انها اضافات عارضة

لتلك الجواهر عن فصل الانسان ما هو الناطق والمدرك للكليات وعن
فصل الحيوان بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من
من النسب والاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون
الا جوهرا كما تقرر عندهم وانما اعتبار قيام مبدا الاشتقاق
في صدق المشتق على شيء كلية بمعزل عن التحقيق فان صدق التامر
واللابن والحداد واشباهها على شيء ليس باعتبار قيام مبدا
الاشتقاق به وهو ظاهر من صدق التامر واللابن باعتبار
الانتساب الى اللبن والتمر وصدق الحداد انما هو بسبب
كون الحديد موضوع صناعته كما صرح به الشيخ وغيره وبما
ذكرنا عرفت ان الواجب عز شانه عالم وقادر وغيرهما
من الصفات الكمالية باعتبار ذاته بذاته ونفي الصفات
عنه انما هو نفي الصفات الحقيقية الزائدة لا نفي الصفات مطلقا
فالصفات الكمالية حاصلة له تعالى لكن بطريق العينية فليس له
صفة زائدة على ذاته تعالى علوا كما قال امام الموحدين وسيد
الاولين مولانا ومولى الثقلين امير المومنين صلوات الله
وسلامه عليه وعلى اولاده الطاهرين اجمعين اول الدين

معرفته

وكمال معرفته
معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له وكمال
الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة انها غير
الموصوف وشهادة كل موصوف انه غير الصفة واعلم ان
صفاته تعالى قد قسمت ثلثة اقسام حقيقية واضافية وسلبية
اما الحقيقية فكالحيوة والقدرة واما الاضافية فكالخالقية و
الرازقية واما السلبية فكونه تعالى ليس بجوهر وعرض وجميع تلك
الاقسام انما يعقل بالقياس الى الغير ووجه الضبط ان ذلك
الغير الذي يعقل الصفة بالقياس اليه لما كان غير مباين
له تعالى بان يكون هو ذاته تعالى او صفة من صفاته التي يجب ان
يكون عين ذاته تعالى فتلك الصفة صفة حقيقية كالحيوة مثلا
فانها يعقلها العقل عند اعتبار صحة القدرة والعلم اذ الحي
هو الدراك الفعال والدرك هو العلم والفعل ولهذا كان اضافة
الى نفسه لكن منشاه القدرة والارادة ولما كان ذلك الغير مباينا
له تعالى فلا يخ اما ان يكون المتقابل الى ذلك الغير المباين بالايجاب
او بالسلب فان كانت بالايجاب كالخالقية والرازقية فهي من الصفات الاضافية وان كانت بالسلب فهي من
الصفات السلبية قال المص قدس سره وجب العالم بعد عدمه

قيل نقول نفي قول المص وجد العالم بعد عدمه ينفي الايجاب الى وجود
العالم بعد ان كان معدوما وبعدية زمانية ودل على هذا قوله بعد عدمه
لدلالته على ان عدمه مقدم على وجوده ولا شك ان تقدم العدم على
الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا اذ ليس لوجوده توقف على عدمه حتى
يكون العدم مقدما ذاتيا على الوجود او طبيعيا وظاهر انه لا يتصور
من اقسام التقدم ههنا سوى الزماني فيكون العالم حادثا زمانيا
واذا كان كذلك يكون الواجب موجبا والا لزم قدم اثره اي
العالم لكون الموجد قديما لانه واجب لذاته وهذا ظاهر الابطال
بالعبارة والدليل على وجوده بعد العدم بعدية زمانية اجماع
المليين والحديث النبوي الدال صريحا على وجوده بعد ان كان
معدوما وظاهر الحديث القدسي قال الله تعالى وتقدس كنت
كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لاعرف انتهى
كلامه وفيه بحث لان ظاهر كان الله ولم يكن معه شيء يدل انه كان
الواجب جل ذكره ولم يكن معه شيء من الاشياء لان شيء النكرة
تفيد العموم وكون الواجب زمانيا محال عند ارباب البصيرة
على ما تقرر في موضعه ومعنى الحديث الشريف انه قد تحقق الواجب جل علا

الحديث كان الله ولم يكن معه
صدق

جلد [illegible]

في الواقع والخارج ولم يكن شيء من الاشياء سوى ذاته المقدس
موجودا وما سوى الله تعالى كان معدوما بالعدم الصريح الخالص
وليس هو فيه ظرف سابق ثم نقول في بطلان زمانه الذي جعل ظرف
عدم الاشياء ويكون قديما لان العدم الذي يكون للممكنات
قبل وجودها قديم فيلزم قدم ذلك الزمان البتة لان زمان القدم
لا يخ اما ان يكون موجودا او موهوما فان كان موجودا
كان ممكنا من الممكنات فيلزم ان يكون داخلا فيما سوى الله تع
فيكون وجوده ايضا مسبوقا بالعدم بحكم الاجماع والحديث النبوي الذي
والحال انه قد ذكرنا ان الزمان اذا كان ظرفا للعدم الازلي
يجب ان يكون قديما لا حادثا فيلزم التناقض وايضا اذا كان
الزمان موجودا كان قابلا للمساواة واللامساواة فيلزم ان يكون
كما والكم عرض فلا بد له من محل ومحله يكون الا مادة فيلزم قدم
ذلك المادي وهو خلاف الاجماع والحديث النبوي وان كان
موهومات فلا يخ اما ان يكون موهوما محضا فاختراعيا كانياب
الاغوال وح لا يكون عدم العالم قبل وجوده في ظرف يكون هو الزمان
بل يكون عدمه عدما لا زمانيا ولا مكانيا وهذا نعني بالعدم الصريح

من قال العدم الازلي [illegible] والعدم
وهذا الكلام يرد الى الموجد ووجوده
من الكتاب ١٢

الى البعض الاجزاء ولئن كان موجودا لم يثبت الا انه راجع
فينقل الكلام اليه هو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجبا لوجوه
منها انه يكون ممكن الوجود فذلك المفروض ممكنا وما اليه
فلا بد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم خلاف
الاجماع والحديث النبوي وان كان حادثا فلا يجوز ان يكون
عدمه مسبوقا بهذا الزمان لانه متاخر عنه فلابد من زمان آخر وهذا
فيلزم التسلسل حق لا يكون مسبوقا بعدم لا يكون ذلك العدم في زمان
ولا مكان ولكن من قال بان وجود العالم يكون بعد عدمه
بعدية زمانية لو سلم لئن كان في الحديث الشريف لم يعلم ولم
يتفطن بالمفسدة التي ذكرناها والعجب ان اهل الورع جمهور انه ذكر
انه كان ... واذا اطلق على الواجب جل ذكره ليس المراد
منه الزمان ولم يفهم الذين جعلوا انفسهم منتسبين لارباب
العقل وبالجملة منشاء القول بان عدم العالم قبل وجوده
كان في زمان اظهر من ان يخفى على اولى النهى واذا عرفت هذا
فمقول من كلام المصنف قدس سره وجود العالم بعد عدمه ان وجود
العالم بعد العدم الصريح والليس البات نفي الايجاب الذي

بمعنى امتناع

بمعنى امتناع انفكاك العالم عن وجود الواجب جل شانه على ما ذهب اليه
القائلون بقدم العالم وتقدم العدم على الوجود يكون بحسب الذات بالتقدم
بالذات بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم بالذات
فالعدم يكون معا مع المتقدم بالذات وبهذا الاعتبار اطلق عليه
المتقدم وذكر بعض الفضلاء الاذكياء في مقام المنع انه يجوز
ان يكون للعالم الازلي العالم له تقدم بالذات على وجوده فيكون عدمه الازلي
مما يتوقف عليه وجوده فلا بد ان يكون وجود العالم حادثا لكن
يجوز ان يكون عدم الشيء مما يتوقف عليه وجوده بعيد لان الوجود والعدم
لا امر واحد بينهما نهاية البعد وغاية التباين فلا ربط بينهما اصلا
بعض الشارحين وغيره المحقق انه يكون مراده قدس سره ان حدوث
العالم لو جنب انه يكون موجدا واجبا لذاته فاعلا بذاته ومعلوله
غير مكره لصدوره عنه فيكون قادرا عليه غير موجب له اذ الفاعل المختار
غير موجب له هذا انتهى كلامه وفيه نظر لان غاية ما لزم من وجود العالم
بعد عدمه هو نفي الايجاب بالمعنى الذي ذكرنا لان الفاعل الموجب
بالمعنى المذكور لا يجوز تخلف معلوله عنه فيتخلف وجود العالم بعد عدمه
لا يثبت الا نفي الايجاب المذكور واما اثبات ان موجد العالم اذا

لذاته عالم بذاته وبمعلولاته غير كره لصدور ما منه فلابد من ضم
مقدمات اخرى كالمقدمات المذكورة في اثبات الواجب كما مر
واثبات العلم واثبات عمومية العلم على ما سيجيء قال الشارح المحقق
فاطبقت الملل على ان تاثير الواجب تعالى في العالم بالقدرة والاختيار
على معنى انه يصح منه الخ واعلم ان الظاهر من كلام الشارح هو ان معنى القدرة
عند الفلاسفة غير معنى القدرة عند المليين بناء على انه جعل الفلاسفة
مقابلا للمليين بحسب العبارة وفسر القدرة على ما هو مراد المتكلمين
والمشهور عن الحكماء انهم يفسرون القدرة بكونه ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل ويجعلون مقدم الشرطية الاولى واقعا دائما
واجبا ومقدم الشرطية الثانية غير واقع بل ممتنعا فكان من نظر
الى الشرح لعله ظن ان مثار الاختلاف بين المتكلمين والحكماء هو
التفسيران المنقولان عنهما للقدرة ولا يجوز للفلاسفة تفسير القدرة
بصحة الفعل والترك والا لم يتصور النزاع بينهما في قدم العالم
دفع وحدوثه فدفع بعض الظن لان مثار الاختلاف ليس تعبير القدرة
بالتفسيرين لانه يتصور النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه
بعد اتفاقهما على تفسير واحد كما نقل المحقق الدواني انه ان

بعض الحكماء

بعض الحكماء فسر القدرة بصحة الفعل والترك ومع ذلك حكموا بقدم
العالم وبيان ذلك ان المحققين من المتكلمين كالمحقق قدس سره وغيره
والحكماء القائلين بان الشيء ما لم يجب عن علته لم يوجد قالوا بالايجاب
الخاص وقالوا بالاتفاق فالواجب تعالى اذا اراد شيئا يجب وجود
ذلك الشيء مع ملاحظة الارادة ومع ذلك بلا ملاحظة يمتنع الترك
فصحة الفعل والترك انما يتحقق بالنظر الى ذات الفاعل فقط لا الى ذات
الفاعل مع الارادة لانه حينئذ يمتنع الترك اذ الاتفاق على ان القول
ان الحكماء ايضا يقولون بصحة الفعل والترك بالنظر الى ذات الفاعل
فقط لا بالنظر الى ذات الفاعل مع الارادة فلا جدوى في تحقيق
من ان المراد بصحة الفعل والترك الامكان الوقوعي لا الذاتي
فقط كما هو عند الفلاسفة لانه لو اريد ان الفعل والترك
ممكن بالامكان الوقوعي بالنظر الى ذات الفاعل فقط بدون
اعتبار الارادة فهو حق عند الفلاسفة ايضا ولو اريد ان
الفعل والترك ممكن بالامكان الوقوعي بالنظر الى ذات
الفاعل مع الارادة فهو باطل عند المعتزلة والفلاسفة جميعا
غاية ما في الباب انه عدم ارادة وجود العالم ممتنع عند بعض

الفلاسفة وجاز عند المليين فليس النزاع بينهما الا في قدم العالم
وحدوثه على ما قاله المحشي العلامة فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة
ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهم على ان ايجاد العالم
وعدم الايجاد ممكنان بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة
وواجبان باعتبار الارادة التي هي عين الذات فان
قيل اذا كان الفعل والترك صحيحا بالنظر الى ذات الفاعل عند
الحكماء فكيف لم يجعل مقدم الشرطية الاولى واجبا ومقدم
الشرطية الثانية ممتنعا لانه لو كان المراد بالصحة الامكان
الذاتي فلا شك في تحققه في المقدمتين فان العالم ممكن لا ينفك
عنه صحة وجوده وعدمه ولو اريد به سلب الامتناع الذاتي
والغيري معا فلا شك في انتفائه فان العالم موجود وممكن
واجبا بالغير فلا يصح سلب الامتناع المطلق عن عدمه قلنا يظهر
وجه الخلاف في وجوب مقدم الشرطية الاولى وامتناع
مقدم الشرطية الثانية ظنا ان عدم العالم ممكن بالنظر الى ذاته
لا يمتنع زوال الامكان الذاتي عنه والا لزم الانقلاب
لكن عدم مشيته تعالى ممتنع بالذات عند القائلين بالقدم

ولا منافاة

عدم المشيئة وعدم

ولا منافاة بين الامكان والامتناع بالنظر الى الغير الذي هو عدم
المشيئة غير واقع لامتناعه عندهم فعدم العالم غير واقع كما انه ممتنع
عدم العالم انما هو بهذا الاعتبار لا مطلقا فكما ان وجود العالم
ممكن بالنظر الى ذاته وواجب بالنظر الى ذاته لكن بالنظر الى عدم
المشيئة ممتنع لان عدم مستند الى وقوع عدم المشيئة وهو ممتنع
عندهم فيصح بهذا الاعتبار ان عدم العالم ممتنع والتحقيق ان
هنا المشيئة وعدم المشيئة لا وجود العالم وعدمه واعلم ان المصنف
المحقق قدس سره قال في بعض تصانيفه لا شك ان الحيوان
قد يصدر عنه افعال لا شعور له بها فضلا عن القدرة عليها والارادة
لها وذلك كالنمو وهضم الغذاء وقد يصدر عنه افعال الشعور بها
ويصدر عنه بحسب قصده اليها ذلك وصحة صدور ما عنه بغير قصده
اليها وربما يصح صدور فعل عنه ولا يقصده وربما يقصد امرا
لا يصح صدوره فصحة الصدور واللاصدور هي المسمى بالقدرة
وهي لا تكفي في الصدور الا لترجيح احد الجانبين على الآخر
والترجيح انما يكون بالقصد الذي يسمى بالارادة والداعي
فاذا تعلق العلم بانحصار مرجح احد طرفي المقدور على الآخر

بالنظر الى المشيئة لكن عدم العالم الممكن بالنظر الى

في القصد وهو لا يجوز ان يترجح بشيء آخر حتى يلزم الترجيح فانه
صدورها ولا صدورها من المرجح وهو شامل لهما لكن التي حاورا
عليها لان ترجيح صدورها ليس بالقصد فالقدرة صحة صدور الفعل
ولا صدوره عن الشاعر بعد وروده عن اذ الكلام مرجح بالقصد
والوجه ان معنى الصحة هنا ليس الا الامكان بالنظر الى ذات
الفاعل من حيث هو فاعل هكذا في جميع النسخ التي وصلت الينا
والصواب لهذا التي ليس الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل
من حيث هو فاعل كما يرشد اليه قوله واراد وامثالها بامكان الصدور
ولا صدور بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل وقوله مع الفاعل

قوله ان ايجاد العالم الخ ولكان كله الا سقط من القلم

فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه
حتى اقول اولا ان النزاع بين الحكماء والمعتزلة لا يختص بقدم
العالم بل في ايجاب الواجب تعالى وما عليه الشيخ الاختيار به صحيح والمعتزلة
قائلون به كما اشار اليه الشيخ بقوله ذهب المليون قاطبة
والحكماء ينكرون ذلك الايجاب هو نفي الاختيار ثانيا في معنى
المذكور فالنزاع واقع بين الحكماء والمليين ومنهم المعتزلة ثم

ما كان

ما كانت الصفات عين الذات لم يتحقق انها النزاع بين الحكماء
والمعتزلة لظاهر وجه وهذا اشكال سيشير الى حداثة الله تعالى وتفسير
الذي ذكره الشارح واف بالمقصود لكن لا يخفى وثانيا ان التفسير ليس على
ما ينبغي بل المناسب ان يفسر الايجاب بامتناع انفكاك ايجاد العالم
عن الذات ازلا وثالثا ان هذا التطويل اشارة الى رد دليل
اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا ان العالم قديم
اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط فعدم الشرط في الشروط
وما اورد عليهم النقض بالحوادث اليومية المستندة الى جانب
المبدأ اثبتوا العدم الاجتماع وانه لا استحالة فيه بخلاف الشروط
المجتمعة فاشار الشارح الى توجه النقض عليهم بقوله ويلزم الشارح في الشروط
متعاقبة او مجتمعة ولكل حاجة ايجاد الى ان المثبت في جواب النقض
بعدم الاجتماع غير مجد فالتطويل ليس لاحتياج المقام اليه بل
لبيان طريق آخر في توضيح عبارة المصنف كانه يدعي ان الوجه
الذي ذكره هذا الفاضل جلي ظاهر فاعرض لظهوره ونبه على ما فيه
خفاء مع الاشارة الى القاعدة المذكورة انتهى كلامه وفيه
بحث اما اولا فلان قوله بل في ايجاب الواجب تعالى منظور فيه

لان الایجاب بالمعنی الذی ثبت للطبایع منفی عن الواجب
عند الحکماء والمتکلمین والایجاب الخاص ثابت للواجب
جل شانه عند الحکماء والمعتزلة اتفاقا فلا نزاع بینهما فی الایجاب
فالنزاع لا یمکن الا فی ان المشیة هل هی لازمة لذات الواجب
جل شانه حتی یلزم قدم العالم ام لا حتی یلزم الحدوث فالنزاع
لا یمکن الا فی القدم العالم والحدوث قال المص قدس سره فی
الاشارات ما محصله ان الفلاسفة لم یذهبوا الی ان القدیم
یمتنع ان یکون فعلا لفاعل مختار وقالوا ان المبدا الاول لیس
بقادر مختار بل قالوا ان قدرته وجب اراده لا لوجهان کثر
فی ذاته وان فاعلیته لیست کفاعلیة المجبور من الطبایع الجسمانیة
وانه تام فی الفاعلیة وان العالم ازلی مستند الیه وبه اتضح
فی ان الفلاسفة لا نزاع لهم مع المتکلمین فی ثبوت القدرة والاختیار
للواجب جل شانه واما ثانیا فلان قوله وثانیا ان التغیر لیس علیه
ما ینبغی اه ان اراد ان ذلک التغیر فیه وجب المعنی فلیس
الامر کذلک وان اراد ان هذا التغیر لیس موافقا للتغیر المشهور
فهو مسلم لکن لا یجب موافقة المشهور وبالجملة اذا کان المقصود دوا

فلا حسن لمثل تلک المناقشة واما ثالثا فلان قوله وثالثا
ان فی المطول اشارة الی رد دلیل آخر لا یمکن مرافعا
لما ذکره المحشی من ان نفی الایجاب المذکور لا یحتاج الی
المطول من الذی ذکره الش فی الاستدلال لانه یحکم بان
ذلک المطلب بحذف اکثر المقدمات ولم یدع المحشی انه لا یمکن
فی المطول من فایده اصلا فالمورد سلم ان الش عدل عن الدلیل
المناسب لاصل المطلب وعدل الی دلیل آخر لوجه ذکره المورد لا المحشی
قال فالمطول لیس مما یحتاج المقام الیه اه هذا صحیح فی تسلیم
ما اورد المحشی علی الش فما ذکره المورد لا یدفع ما ذکره المحشی
بل التصویب لما ذکره المحشی فکیف یکون بحثا ثالثا علیه فان قیل
ثم قال المحشی فالنزاع بین الحکماء والمعتزلة ولم یقل بین الحکماء
والمتکلمین کما یقتضیه المقام فلما شاع عن المتکلمین لا
یقولون بالایجاب الخاص فلو قال بین الحکماء والمتکلمین
یلزم انه لا یصح قوله ووجه یتبع اعتبار الارادة
نقل ان تعارض المص اه فتامل واقول فیه ایجاب الاول
ان المعارضة مندفعة اذ للمص ان یقول علی التقدیر عدم کون

[illegible]

تأثيره في وجود العالم بالايجاب بل بالاختيار لزوم الترجيح
بلا مرجح ثم لجواز وجود المرجح وهو علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح
ايجاد العالم في وقت فتوقف الايجاد على هذا التقدير على
شرط ثم كما ذكره في تحقيق مذهب المص وشرح هذا المنع لانه لو
في اصل الدليل ان محصله ان تأثير الواجب تع في ايجاد العالم
لو كان بالايجاب الذي زعم الحكماء وكان العالم حادثا لتوقف
التأثير على شرط بلا شبهة كما هو تحقيق المص والحكماء ايضا والحاصل
ان منع التوقف على الشرط على تقدير كون الفاعل مختارا له
وجه صحيح واما على تقدير كون الفاعل موجبا والاثر حادثا
فلا وجه له عند المص والحكماء وذلك ظاهر جدا الثاني ان لو
بل لانا نقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على
تم والمستند ما عرفت ومنه ظهر ان المص لا يمنع القول بان
الشئ لو كان حادثا لتوقف على شرط ثم على اطلاقه بل انما
يمنعه على تقدير كون الفاعل مختارا لا موجبا الثالث ان اجراء
الدليل المذكور من جانب الاشعري غير تام اذ هم يجوزون
تخلف المعلول عن العلة التامة واستحالته مأخوذ في الدليل فلا

يصح الاجراء من جانبهم ولو قيل ان غرضه انه يمكن الاجراء من جانب
الاشعري الزاما للحكماء فنقول اجراؤه من جانب المص الزاما لهم ظاهر
جدا مع ان المقام وبيان حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط
الضعف بل بعض الالزام ثم لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل
الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال اي المذكور
في الشرح انما يناسب مذهب الاشعري انتهى كلامه بالفاظه وفيه
بحث لان المحشي اشار الى دفع البحثين الاولين بل الثالث
ايضا بقوله ولا الزاما لو ضمن الايجاب المذكور بعد ان كون
الحادث متوقفا على شرط لا يكون لازما لو ضمن الايجاب
المذكور على ما نقل صدر المدققين وغيره من ان التوقف على
الشرط الحادث والتزام التسلسل في الشروط لا يقول به الا شرذمة
من القائلين بالقدم قال صدر المدققين في رسالة اثبات
الواجب واما انه التزام هذا التسلسل الحكماء فافتراء وقال
غياث المدققين في شرحه اي قدماء الحكماء المحققين فانهم
انكروا ذلك كما لا يخفى على متتبع الصحف الموروثة منهم وانما
التزمه قوم من المتفلسفين المتأخرين ممن لا اعتماد على كلامه

والمكون للتسعة الشروط الحادثة مثلا كيف حدوث الحوادث
اليومية بوجه آخر وهو ان ثم مثلا حركة سرمدية وهي امر
واحد متصل وله اجزاء فرضية فكل فرد من الحوادث مستند الى
بعض معين من تلك الحركة الواحدة وتفصيل ذلك مذكور في مقامه
فظهر ان التوقف على الشرط الحادث لا يكون لازما لنوض الايجاب
المذكور ومبنى المعارضة المذكورة انما هو كون التوقف على
الشرط المذكور لازما لنوض الايجاب المذكور وبالجملة اذا لم
يكن للتخصص حقيقة التوقف على الشرط الحادث وجه فيمكن
التوقف على الشرط الحادث اما انه يمكن حقا على الاطلاق
فيتوجه المعارضة من غير اندفاع واما انه يكون باطلا على الاطلاق
فلا يصح استعمال الامر الباطل في الدليل فاندفع بما ذكرنا الشق
الاول من الابحاث كما لا يخفى وقوله مع ان المقام وبيان
حاصل الكلام من جانبهم حيث اسقط التخلف اي عن
الالزام منظور فيه لان ما ذكره المحشي بقوله في جانب
اصل كلامهم هو حاصل ما نقل بقوله قالوا ان كان ما هو
تم الخ وليس فيه اجزاء الدليل باسقاط حتى يتصور كونه

الرابع

الزاما او فيه الزام اي توضيح قوله وحاصل حيث قرر المعارضة
اسقط التخلف للاشارة الى ان العمدة في المعارضة هي اثبات استعمال
المقدمة المذكورة في الدليل وهي التوقف على الشرط لا التخلف
وقد علم لا يخفى منافاة ما ذكره في قوله اي حاصل ما ادعاه اولا
ان في الاستدلال اي المذكور في الشرح انما ياتي بالتي الاخرى
منظور فيه لانه لم يكن المراد او وجه المنافاة ان المحشي لما اسقط
التخلف الماخوذ في الدليل المذكور في الشرح واجرى باقي
المقدمات من جانب الاشعري فيلزم انه لا يكون الدليل المذكور في
الشرح مناسبا للاشعري لان مع التفسير يصير دليلا آخر فقد ثبت
هذا ما فيح عن المحشي لان المحشي نقل الدليل الذي ذكره الاشعري
باستعماله المقدمة الماخوذة في الدليل المذكور في الشرح وهي التوقف
على الشرط ويشهد بذلك قوله فقالوا الذي كان ثم ما هو تم الخ الا ان
المحشي اجرى الدليل من جانبهم واسقط التخلف في الشق الاول
على تقدير المناقشة اجزائه من جانبهم واسقط التخلف لا لعدم المنافاة
الحاصل لان فائدة الاسقاط هو التنبيه على ان مدار المناسبة
وعدمها هو استعمال المقدمة المذكورة في الدليل وهي التوقف

على الشرط في اثبات المطلق ولئن كان المراد لوجه المنافاة امرا آخر
فليبين حتى ننظر في صحته وفساده ويمكن ان يقال ان مراده بوجه
المنافاة هو ان الدليل الذي نقله المحشي بقوله فقالوا الذي كان
تاثيره فيه تم عليهم منه ان الاشعري ايضا لا يقولون بالفرق
بين كون الشيء حادثا وبين كونه متوقفا على الشرط فاكون
على الشرط لا يكون حقا عندهم ايضا كالمصنف وغيره فلا يصح
لهم استعمال تلك المقدمة في اثبات مطلوبهم في الدليل المذكور
في الشرح لا يناسب لهم ايضا والحال ان المحشي قد حكم بان
الدليل المذكور في الشرح انما يناسب لتابع الاشعري
وفيه نظر لان الدليل الذي نقله المحشي من جانب الاشعري
يرجع حاصله الى قياس الخلف كان يقال لا يتوقف تاثيره تعالى
في الحادث على امر غير الارادة الواجب جل شانه والا لزم
القدم او التسلسل بيانه ان ذلك الامر الذي يكون غير ارادة الواجب
جل شانه لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم
قدم الحادث وان كان حادثا فقد ثبت تعلق فيه ايضا موقوف على
امر آخر سوى ارادته تعالى وهكذا فيلزم التسلسل وكلاهما باطل فثبت المطلق

وبهذا

وبهذا الوجه يصح لهم استعمال التوقف على الشرط في اثبات مطلوبهم
فيكون احدى تلك المقدمة مناسبا لهم وهذا هو غرض المحشي بقوله
فالحق في الاستدلال ما مر سابقا وهو قوله بل الحق ان يقال ان
شانه ان تاثيره تعالى في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى
٧٤ المذكور والا لزم قدمه ضرورة اقول الحق ان
في هذا المقام مذكر الداعي وهو العلم ان في الداعي مذاهب احدها
في الداعي نفي الداعي مطلقا غير الارادة وهو مذهب الاشعري لان
المرجح عندهم هو الفعل الارادي فبناء على انهم جوزوا الترجيح
بلا مرجح وثانيها ان الداعي نفس ذات الواجب جل شانه
وهو مذهب الحكيم وثالثها ان اول الايجاد وهو [illegible] فان
اما بالاولوية او الوجوب فقد حصل ارتباطه الى خارجها
مصلحة تعود الى العالم وسادسها العلم بالمصلحة وهو مذهب
المص المحقق قدس سره اي قدم الفعل المطلق انما
قال هذا لان القائلين بالايجاب وهم القائلون بقدم
العالم لم يقولوا بقدم العالم بجميع اجزائه واشخاصه
فلا يكون الواجب جل شانه عندهم موجبا بالنظر الى جميع اجزاء

العالم بل كون الايجاب بالنظر الى بعض اجزائه كيف لا وهم القائلون
بقدم بعض الحوادث اليومية فاللازم من الايجاب هو قدم الفعل
المطلق المتحقق في ضمن الممكنات القديمة عندهم نعم لو قالوا
بالايجاب بالقياس الى جميع اجزاء العالم لكان لتخصيص المحشي
وجه وتخصيص المحشي لدفع ما يتوهم انه لا يجوز ان يكون الايجاب
بالنسبة الى بعض اجزاء العالم دون بعض كما هو مذهب القائلين
بالقدم وبالجملة قدم الفعل المطلق الذي هو من العالم لازم البتة
سواء كان الايجاب بالنسبة الى جميع اجزاء العالم او بعضها
بخلاف قدم جميع اجزاء العالم فانه لا يلزم مطلقا وعلى جميع
التقادير اذا عرفت هذا عرفت وجه اندفاع ما قيل من انه لا وجه
للتخصيص بل اللازم لزوم قدم كل فرد يتخصص من الجواهر والاعراض
وبالجملة قدم كل ممكن سوى الافعال الصادرة عن العباد بالاختيار
باتفاق اهل الاسلام وقدم الكل على مذهب الاشاعرة
القائلين بان لا فاعل في الوجود الا الله تعالى بناء على الدليل
بما يشبهه وهذا الشيخ اقبح كما لا يخفى اشتمل ما قيل بالفاظ
ووجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا   الى ما امر الاشارة اليه في قوله بل

[illegible]

الحق

الحق الذي لا بد في اثباته ان لا يثبت تحقق حدوث العالم ليس بالايجاب
بالمعنى المذكور والا لزم تقدم ضروريه   ممنوع خبر لقوله
لكون لزومه وقوله لما ليته هذا الحدوث سند المنع وقوله لو كان
استلزام الخ عطف على قوله لما ليته هذا الحدوث وقوله مستلزم لتقدم
الشيء على نفسه خبر لقوله وذلك التوقف هذا بيان لنظم الادلة
وارتباطها وبيان المقصود وهو ان في قول المستدل اذ لو كان
حادثا لتوقف على شرط حادث بحثا من وجهين احدهما ان التوقف
على الشرط الحادث يلزم عند المتقدمين والاكثر المتكلمين ولا كان
لوجوب الايجاب المذكور على ما مر والسند في ذلك المنع بان التوقف
على الشرط الحادث يجوز ان يكون محالا لجواز ان يكون حدوث
الفعل المطلق محالا على التقدير كون تأثيره تعالى فيه بالايجاب
بالمعنى المذكور ويكون ذلك الخ مستلزما الى الآخر وهو التوقف
على الشرط الحادث فلا يجوز التوقف على الشرط الحادث امرا
ممكنا حتى يجوز استحالته في الدليل لان استعمال الخ في الدليل
نفي المستدل لا نقح للخصم فيه تقي ان الخ لزم من اخذه امرا في
في الدليل فان قيل هذا البحث هو قوله لجواز ان يكون حدوث

محال لانه لطه المستند لا دخل له
المستند احوال الصدور
الفعل المطلق ٥٥

الفعل المطلق ثم من العالم على فرض الايجاب بالمعنى المذكور محال
فنسلم ان حدوث العالم على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور
مح هو بعينه تسليم المدعى المستدل فلا يضره فيكون هذا البحث
خارجا عن قانون المناظرة قلت يمكن ان يوجه توجيها لئن
بحيث تسليم المانع مدعى المستدل لا يثبت مطلوبه بل لا بد من
برهان والبرهان المذكور مدخول بناء على ان الاحتمال المذكور
وايضا هذا دخل في السند الاخص وثانيهما ان التوقف المذكور
مستلزم لتقدم الشرط على نفسه بيان ذلك ان حدوث ما هو من جملة
افراد العالم بالايجاب يستلزم عدم الفعل المطلق و
يلزم حدوث الفعل المطلق اذ لا واسطة بينهما فاذا كان ما هو
في العالم ح فيه لتعلقه بالايجاب ويكون الفعل المطلق حادثا ويكون تاثيره في
في الفعل المطلق اي وجوده موقوفا على شرط حادث يلزم
تقدم الشرط على نفسه لان الشرط اي وجوده الذي يكون موقوفا
عليه للفعل المطلق يكون فردا من ذلك الفعل المطلق فيكون
الفعل المطلق متحققا فيه لان الفرد لا ينفك عن الطبيعة
فيلزم تحقق الطبيعة قبل تحقق الطبيعة فيلزم تقدم الشرط على نفسه

وهو

[illegible] ... بحدوث العالم ... [illegible]
حال ان يكون ... [illegible] ... التوقف
على ... [illegible] ... عدم التوقف ... [illegible]
حادث لا عدم التوقف ... [illegible]
على الشرط الحادث ... [illegible] ... عند المحشي ... [illegible]
بحدوث العالم وعند ... [illegible]
فكيف ... [illegible] ... القول ... [illegible]
المذكور محال ... [illegible]
التوقف على الشرط الحادث ... [illegible]
للايجاب المذكور
منه سلمه

وهو ظاهر اذا كان الفعل المطلق حادثا فلا يمكن ان يكون تاثيره في
فيه متوقفا على شرط حادث فان قيل هذا الالتفات المستدل
لان يوجه اثبات المقدمة فهذا الذي ذكرتم مقدمة اخرى
لا يكون المقدمة اشد تقع عرض المحشي ان المقدمة المأخوذة في
الدليل وهي التوقف على الشرط الحادث غير مسلم عند الخصم بل
باطل عنده بالوجه الذي ذكرنا فكيف يجوز للمستدل استعمال
تلك المقدمة الباطلة في دليله فالجواب اثبات مقدمة اخرى
انما تفيد المستدل على تقدير كون مقدمات دليله صادقة ولم يكن
امرا محالا لكن اذا كانت مقدمة من مقدمات دليله محالا او يكون
ذلك الحكم مستلزما لحكم آخر فالمانع ان يقول ان ذلك الحكم
نشأ من الحكم الذي اخذ في الدليل وهو التوقف على الشرط
الحادث فيكون الدليل لازما وهذا هو غرض المحشي بما حررناه
واوضح مراده انه قد يقبل ولا يخفى ما فيه اذ قد عرفت ان
المقصود انه لو كان فرد من العالم حادثا لتوقف على امر
حادث وهذا مما لا شبهة فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث
الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط مما لا يقبل المنع الخ

وغاية ما لزم من استلزام الخ هنا كون فرد في العالم متقدمة
على آخر لا تقدم الشيء على نفسه مع ان في الكلام حزازة جاء من قاله
المناظرة فانهم انهى ما قيل بالفاظه ووجه الاندفاع لعدم الوقوف
على ما ذكرنا مرارا انظر وقوله مع ان في الكلام خروجا الخ
اشارة الى البحث الذي ذكرنا بقولنا فان قيل هذا البحث
الخ وقد عرفت توجيهه ايضا   لا حاجة الى هذا التقييد الخ
اعلم ان الموجب بصيغة المفعول يكون معناه ما ثبت
له الايجاب في الفاعل الموجب بصيغة المفعول لا يكون الا تاما
ولا يطلق هذا الا على الطبائع كالنار والماء بالنسبة الى مقتضى
طبيعتها والفاعل الموجب بهذا المعنى يكون مقابلا للفاعل
المختار والموجب بصيغة الفاعل هو ما يعرض الوجوب الى الغير
اي الى اثره والموجب بهذا المعنى قد يكون تاما وقد لا يكون
تاما مثلا اذا كان الفاعل المختار مستجمعا للشرائط يكون
موجبا تاما فالموجب الواقع في كلام الشارح يكون بصيغة
الفاعل وقوله التام قيد احترازي وكان المحشي فهم انه
بصيغة المفعول والموجب بصيغة المفعول لا يكون الا تاما

واذا لم يكن مستجمعا للشرائط لم يكن موجبا تاما ١٢

ولهذا

ولهذا اعترض على الشارح بان قيد التام مستدرك والحق ان هذا الاعتراض
لا وجه له لانا لو سلمنا ان الموجب بصيغة الفاعل لا يكون الا تاما
ومع ذلك ذكر الموجب مع التام لا يلزم منه فساد لان كثيرا ما يذكر
في العبارة شيء معتبر في شيء مع ذكر ذلك الشيء   لان الموجب التام
مشترك بين الموجبين هذا الا ان في كونه للتوضيح لان غرض المحشي
هو ان هذا القيد ليس احترازيا بل يكون بيانا وكونه مشتركا بين
الموجبين لا ينافي كونه بيانا الا ان الحاصل يرجع الى ان الموجب
التام متحقق في موجبين ومشترك بينهما وكان المحشي حمل على المعنى الصحيح
فيه لانه مشترك وليس كذلك بل الموجب المراد في التوضيح هو ان
هذا القيد ليس احترازيا بل يكون بيانيا   والقول التخلف عن
الموجب التام هذا اشارة الى بحث آخر وهو انه يجوز ان يكون
التخلف عن الموجب التام امرا الا وستراه في الجواب الآخر وهو اجتماع
المتنافيين الذين هما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثره
فيلزم ايضا الخ في الدليل على ما عرفت سابقا فلا تطول بذكره
وايضا ذلك التخلف لازم لحدوث الخ هذا اشارة
الى بحث آخر وحاصله انه اذا كان الفاعل موجبا تاما واثره

العاصي وعدم الاشتراك ولهذا قال بالتوضيح ١٢

حادثا يلزم التخلف البتة سواء كان موقوفا على شرط حادث اولا
لان ذلك الاثر اذا كان حادثا يجب ان يكون في الازل والمؤثر
التام يكون في الازل فيلزم التخلف سواء كان موقوفا على
شرط حادث ام لا فاعتبار التوقف على الشرط الحادث

يكون مستدركا واعلم ان هذا البحث وهو قوله وايضا ذلك التخلف
لازم لحدوث مطلق الاثر الموجب مدافع للبحث الاتي وهو قوله الاول
على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق ويمكن ان يرتقي له الى ان كل
واحد من الشقين يكون مع قطع النظر عن الاخر وتفصيل هذا التوجيه
ذكره السيد الشريف في حاشية شرح حكمة العين في شرح هذا المقام

وبالجملة ان هذه الابحاث ثابتة في مقام المنع والجدل
اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق ثم بعد ما لزم من فرض
حدوث الفعل المطلق قدمه لان الشروط اذا كانت متعاقبة
غير متناهية يكون طبيعة الفعل المطلق محفوظة بتعاقب تلك الشروط
الغير المتناهية لان تلك الشروط من افراد طبيعة الفعل فيكون
طبيعة الفعل المطلق قديمة وافرادها حادثة وهذا ليس من التقا
للتحقيق فانه اشتبه لمن تشعره بالقول السابق فاستمع

[illegible]

ما يتلى عليك من التفحص البالغ اعلم ان القدم والازلية الغير قسمان
احدهما القدم الزماني والازلية الزمانية وثانيهما الازلية الغير
الزمانية والقدم الغير الزماني فالشيء الذي يكون ازليا زمانيا
انما يكون باعتبار ان ليس جزء من اجزاء الزمان في جانب الماضي
الا ويكون ذلك الشيء موجودا فيه واي وقت الزماني في مقابله
والشيء الذي يكون قديما غير زماني انما يكون باعتبار انه لا يكون
وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا واي حادث في مقابله فظهر
من هذا ان للحدوث ايضا معنيين اذا عرفت هذا فنقول يجوز ان
يكون الطبيعة قديمة بغير القدم الزماني وهو القدم الواقعي مع
كون جميع افرادها حادثة حدوثا واقعيا اما الاول فلان الزمان
لما كان قابلا للقسمة لا الى نهاية يجوز ان يكون في جزء من اجزائه
فرد من الطبيعة ويكون في جزء آخر فرد آخر من تلك الطبيعة وهكذا
ولا يكون فردا منها في جزئين من الزمان بل كل فرد في جزء منه
فقط فيصدق ان الطبيعة موجودة في جميع اجزاء الزمان دون
فرد منها فيكون افرادها حادثة بالزمان وقديمة بالزمان
وهذا مثل ما قيل ان الورد كان شهرا او شهرين والحال ان كل فرد منه

[illegible]

[illegible]

لا يكون شهرا او شهرين مفروض بدل الشهر والشهرين السنة والسنتين
والمفروض بدل السنة والسنتين كل الزمان فانه لا يتفاوت
الحكم في ذلك بالجملة كما وضعنا اطول ثم يختلف الحكم وهو ظاهر
تمام الضعف في نفسه واما الثاني فلان القديم الواقعي هو ما
يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا والحادث
الواقعي ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج فيلزم لو لم يكن
طبيعة واحدة مسبوقة بالعدم في الخارج يلزم ان لم يكن الطبيعة
الغير مسبوقة بالعدم والا يلزم تحقق الطبيعة مجردة عن الفرد
وهو باطل لان الطبيعة المجردة عن الفرد في الخارج والواقع
لا وجود لها على ما تقرر في موضعه ولما فرض ان تلك الشروط
الغير المتناهية حادثة حدوثا واقعيا يلزم ان لم يكن الطبيعة المتحققة
في ضمن تلك الشروط حادثة حدوثا واقعيا والا يلزم تحقق الطبيعة
مجردة عن الفرد ولا تفاوت في ذلك الحكم بين كون تلك الشروط
متعاقبة او مجتمعة وبالجملة اذا كانت طبيعة ما في الطبائع
قديمة بغير العدم الزماني فلا يتصور ذلك الا بان يكون جزئيا
من جزئياتها الحقيقية قديما لا يخفى عليك انه على تقدير التجدد

كانت
يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام بناء على ان تلك الشروط لما
حادثة فلا يتصور اجتماعها في الازل بل لا بد لو لم يكن اجتماع في
الازل فيكون الشروط مع شرائط في الازل في الموجب
التام في الازل فيلزم التخلف وهو باطل وهذا البحث قد علم مما سبق
فلا احتياج الى ذكره مرة اخرى حتى قال بعض الاعلام لا يخفى
عليك انه يلزم على هذا التقدير تخلف المعلول عن الموجب التام و
اقول هذا اذا كان لا اجتماع في الازل ولا اجتماع احتمال اخر نبهناك
عليه فتنبه انتهى كلامه وفيه نظر لانك قد عرفت ان لزوم التخلف
ليس باعتبار ان الشروط مجتمعة في الازل والشروط في الازل
فيلزم التخلف بل مراد المحشي انه لما كانت الشروط حادثة
فلا يتصور اجتماعها الا في الازل فيكون الشروط الحادث
مع شرائط الحادثة في الازل والموجب التام في الازل
فيلزم التخلف واما قوله ولا اجتماع احتمال اخر فنبهناك
عليه فتنبه فاعلم ان هذا القائل عنون قول الشارح متعاقبة قال
اي في الحدوث بان يحدث شرط عقيب شرط سواء انقضى
الاول اولا كما لا يخفى في المعدوم وعلى الثاني ما يكون في اطلاق

الشرط المجوز وما جوزه يظهر معنى الاجتماع انتهى كلامه فالنظر في
كلامه هل ينفع له ما ان اعتراض على ما قاله المحشي ولكن لنا لو وجه كلامه
بان مراده ان الشروط المجتمعة حادثة في الازل لما كانت
غير مجتمعة لكن الطبيعة متحققة في ضمن الجزئيات الغير المتناهية ويمكن ان
الطبيعة قديمة والافراد حادثة فلا يلزم تخلف الطبيعة عن الموجب
التام وفيه بحث لان من توهم كون الطبيعة قديمة وافرادها حادثة
انما توهم في صورة تعاقب الافراد لا الاجتماع ولهذا ذكر المحشي
ذلك الاحتمال في صورة تعاقب الافراد ذكرا ومنعناه مع بيان
ما هو الحق الحقيق بالتصديق لان قدم الطبيعة في صورة الاجتماع
المذكور ليس بمعقول بناء على جواز تحقق الامور الغير المتناهية وفيه
نع لا تفاوت بين الطبيعة وافرادها في الوجود ومعنى اجتماع
الشروط حادثة بعينها فما نبه عليه هو انه لا يحدث شرط عقيب شرط
بل يكون حدوث جميعها معا فح لا تفاوت بين الطبيعة وافرادها
لان وجودهما حينئذ بهذا الفرض يكون معا لا تخفاه عليك
ثم واعلم ان عنوان هذه الحاشية متقدم على عنوان الحاشية السابقة
عليها وايضا هذا البحث قد علم مما سبق في قوله وايضا ذلك التخلف لازم

لحدوث

لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ثم وكان اعادة هذا البحث
لذكر قوله فان قيل مراد الشارح ان لا يلزم هذا البحث في جانب الشروط
مما ذكر فيما سبق اراد ذكره هنا وحاصل التوجيه هو ان مراد الشارح
من قوله يلزم قدم القديم بالشخص او القدم بجميع الاجزاء او
يلزم الحدوث بالشخص وحدوث بالشخص انما يتم لو كان حادثة
نعم يجري قوله اذ لو كان حادثا ثم ولكن يكون مستدركا وحاصل
دفع ذلك التوجيه هو ان الاستدراك باق بحاله لانه يتم المقصود
بدونه بان يقول في بيان المنافاة بهذا ان ما ثبت قدمه يمتنع حدوثه
العالم لو كان بالايجاب يلزم قدمه بالشخص او القدم بجميع
الاجزاء والكل باطل لما بيناه قبل قوله اذ لو كان حادثا ثم
مستدرك في البيان فان قيل يجوز ان يكون هذا بيانا ودفعا لذكره
الشارح ببيان آخر قلت هذا مدفوع بما ذكره المحشي بقوله والظاهر
لا يندفع ثم قال المصنف قدس سره والواسطة غير معقولة الخ
كلامه قدس سره موافق لما ذكره في نقد المحصل ولا باس بان
ننقل عبارته انه قال فيه ان قيل هذا اخر الاعتراض الذي
ذكره الشارح على الامام الرازي ورد المعتمدة الطاهر ان الواسطة

مبني لئن يكن واجب الوجود لامتناع لئن يكون الواجب اكثر
من واحد فاذن هي ممكنة وهي من جملة العالم لان المراد من العالم
ما سوى المبدأ الاول فاذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود
لذاته وبين العالم مح انتهى وقد لخ في توجيه كلام المص
وهو قوله والواسطة غير معقولة انه بعد نفي الايجاب بمعنى
انه لا يلزم ثبوت الاختيار لان الايجاب الذي علمنا
من الطبايع منفي عن الواجب جل شانه لكن المتوهم ان يقول
ان الاختيار الذي نشاهد من بعض الموجودات كالانسان
مثلا منفي عن الواجب ايض لان اختيار الواجب تعالى ليس من
قبيل اختيارنا لان اختياره واجب واختيارنا ممكن فلنا
ثبوت الواسطة بين الايجاب الذي في الطبايع وبين
الاختيار الذي فينا فاشار قدس سره لدفع هذا التوهم بقوله
والواسطة غير معقولة وحاصله انا سلمنا ان اختيار الواجب
جل ذكره ليس من قبيل اختيارنا بمعنى انه ليس ممكنا و
اختيارنا ممكن وانه ليس زائدا واختيارنا زائد لكن هذا
لا يخرجه عن كونه اختيارا بل الامر مح لئن يكون اختياره

فردا كاملا من الاختيارات وتمثيل ذلك ان الوجود افراد منها ضمني
قائم بذاته وهذا لا يخرجه عن كونه وجودا بل يكون فردا تاما من الوجودات
وكالبياض مثلا فانه لو جاز قيامه بنفسه دون الموضوع لكان بياضا
تاما حاصلا فيه نفسه فقس على ذلك علمه تعالى وقدرته وحيوته وغيرها
من الصفات الكمالية وعلى هذا التوجيه يكون اعتراض الشارح على المص
قدس سره غير متعال شانه من سوء الفهم مراده قدس سره وجه
بعض الشارحين كلام المص بحيث يكون اعتراض الشارح غير متعال الى المص
وحاصله ان موجد الشيء لا يخ اما ان يكون بوجه لا يمكن له تخلف
عنه معلوله اولا فان كان الاول كان موجبا ولئن كان الثاني
كان مختارا فالموجد لنا الباري سبحانه ولو تعالى قادرا مختارا
وبين كونه موجبا على ما ذكرنا فيجوز ان موجد العالم لا يكون
قادرا ولا موجبا بل يكون متوسطا بين الايجاب والاختيار
غير معقول والوجهان متغايران فعلى الاول لا يبعد ان يكون
قول المص قدس سره اشارة الى رد قول الاشاعرة الذاهبين
الى ان القدرة زائدة على الذات وتوجيهه انه لما امتنع تعدد
الواجب يكون القدرة ممكنة ولا يكون ان يكون تعلقها بغير الذات

والى هذا اشار المص بقوله والواسطة غير معقولة

استمرار الفيض احتياج الواجب في الصفة الحقيقية الى امر خارج فيكون
نقصا يجب تنزيهه تعالى عنه اتفاقا ولان غير الذات مستند الى الذات
فيكون الذات موجبا في المادة لا قادرا لاستحالة الدور ولا يجوز
ان يكون الذات فاعلا بالاختيار لتقدم الكلام الى غير النهاية
فيلزم ان يكون الذات موجبا في البعض فلا يكون قادرا في
الكل وليس الفيض موجبا في الكل وهو الواسطة بين القادر
والموجب المنفية بقوله والواسطة غير معقولة وسيجيء بيان
عدم المعقولية في الكتاب عنقريب وح لا توجه لما سنذكره
الشارح اشتهر كلامه بالمغالطة ويمكن الجواب بانه لا حسن لهذا التوجيه
لان رد مذهب الاشاعرة وبيان المفاسد التي تلزم عليهم سيجيء
وهو مبحث بارسه وليس غرض المصنف الاشارة الى رد مذهبهم
هنا لانه قدس سره يسجل له بحثا على حده على سياق ويتكلم
ثم ان قول المصنف قدس سره اشارة الى جواب الاعتراض
الذي اورده الشارح تقريره ان المختار اكمل واتم من الموجب
والمنع عليه مكابرة كما ذكره غياث المدققين والخالق اكمل
من المخلوق وهذا بديهي ايضا فلو كان الكل لم يصح ان يكون

المخلوق قادرا وخالقه غير قادر فيجوز ان يكون الواجب غير قادر
فتجويز كون الواجب واثره قادرا غير معقول لانه يستلزم كون
المخلوق اشرف من خالقه واكمل منه ويمكن ان يجاب ايضا
ان قول المص والواسطة غير معقولة اشارة الى دفع ما اورده
الشارح وتقريره ان موجد القادر المختار وخالقه يجب ان يكون
قادرا كما ان موجد العالم يجب ان يكون عالما على ما سيجيء في
مبحث اثبات علم الواجب جل شانه فتجويز كون الواسطة قادرا
مختارا دون موجده وخالقه غير معقول والوجهان متقاربان
لكن الفرق بينهما بين واعلم ان جميع ما ذكرنا في التوجيهات لقوله
المص والواسطة غير معقولة انما هو على سبيل المماشاة وعدم بيان الكلام
الذي هو محل النزاع بين الحكماء والمتكلمين معقول يعرف من تحقيق
ان الايجاب له ثلثة معان احدها الايجاب الذي يكون بالطبع وثانيها
كما ان روح هذا المعنى منتف عن الواجب جل شانه بجميع العقلاء وثانيها
الايجاب الخاص وهو الوجوب بالنظر الى الارادة وهذا الوجوب
ثابت له تعالى باجماع الحكماء والمعتزلة لانه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في
ليس الا في المعنى الاخر وهذا النزاع يرجع الى النزاع في قدم العالم

وثالثها [illegible] الصدور [illegible] العالم [illegible] الواجب [illegible]
[illegible] العالم [illegible] العالم
[illegible] الحكماء والمتكلمين [illegible]

وحدوثه فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه

اذ لو حذف هذا التحقيق لكان لك توجيه كلام المص على وجه يكون سالما عن

مبنيا عليه الان يقال ان هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان لمعترض

ان يعترض بانه بقي احتمال آخر وهو انه يجوز ان لا يكون الواجب

جل شانه موجبا بالايجاب الذي للطبايع ولا موجبا بالايجاب

الذي بالنظر الى الارادة والاختيار فلا يكون موجبا ولا مختارا

بل يكون ذو واسطة بينهما فيكون موجبا بايجاب آخر بينهما فكيف يحكم

فاجاب بان الواسطة غير معقولة وجه عدم المعقولية هو انه

المعقولة هو انه ان لم يكن له شعور وارادة واختيار في فعله فيكون

كالطبايع وان كان له شعور وارادة واختيار في فعله فيكون

مختارا والبته سيجيء البرهان على اثبات القدرة والاختيار له

جل شانه فلا مخرج للواسطة اصلا ويمكن حمل كلام المص على وجه آخر

وهو ان هذا رد على القول بان النزاع بين الحكماء والمتكلمين

في امر واحد هو انه الايجاب والاختيار وثانيهما في القدم

والحدوث وحاصل الرد هو ان الايجاب الذي للطبايع

وان لا يكون الاختيار والارادة منفي عنه جل شانه بالاجماع العقلاء واثبات القدرة والاختيار

مشترك بين الحكماء واكثر المتكلمين والواسطة بين الايجاب الذي

للطبايع وبين الايجاب الذي بالاختيار والارادة غير معقولة

فلا يتصور النزاع في الايجاب حقيقة لكن النزاع منحصر في قدم

العالم وحدوثه فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم

العالم وحدوثه لان الواسطة غير معقولة وهذا توجيه وجيه

موافق لما ذكره المص قدس سره في شرح الاشارات من انه

لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين في اثبات القدرة والاختيار للواجب

جل شانه بل النزاع بينهما في قدم العالم وحدوثه قال الشارح اقول

لم يثبت فيما سبق الخ هذا الاعتراض ثم ان فيه عدم فهم غرض المص

قدس سره لانه قدس سره لم يقل وجود العالم بعد عدمه كان

ينفي الايجاب حتى يرد عليه انه لم يثبت فيما سبق الى آخر ما ذكره

الشارح وبالجملة ليس في كلام المص اشارة الى تعليق هذا المطلب اصلا

فكيف يصح الجزم بان تعليله يكون بما سبق ثم الاعتراض عليه

ويحتمل ان يكون تعليل هذا المطلب بالاجماع والحديث النبوي

المشهور الدال صريحا على هذا ولما كان المشهور ان دليل حدوث

العالم بعد عدمه هو الاجماع والحديث لم يصرح المص قدس سره

بهما لان الشهرة كفت مؤنة الذكر وقد عرفت سابقا توجيها

السور المشهور الدال صريحا على حدوثه

الجماع للسبر والحديث في اصل اثبات حدوث العالم ... والحدوث يلزم الدور لان حجيته الا ... [illegible]

آخر الكلام المتقدم بحث يندفع بها اعتراض الشارح   اثبوت المعجزة
في اثبات حدوث العالم بالاجماع والحديث يتوقف على اثبات النبوة
واثبات النبوة موقوف على كون الواجب جل شأنه قادرا لا موجبا
لانه لو كان موجبا لكان القائل بان يقول يجوز ان لا يقدر على عدم
اظهار المعجزة في يد الكاذب فاثبات حدوث العالم متأخر عما هو
متأخر عن ثبوت القدرة بمرتبتين والجواب ان اثبات النبوة
لا يتوقف على القدرة بمعنى صحة الفعل والترك بل على القدرة
بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لانه على تقدير الايجاب
الذي ذكره الحكماء يكون افعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح فلا يجوز
عليه تعالى اظهار المعجزة في يد الكاذب لانه قبيح يجب تنزهه تعالى
عنه ونقل عن غياث المدققين قال في رسالة ولسل الهدى
انه اذا سوى المعجزة انت تحصيل العلم بصدق صاحب المعجزة
عليه السلام بما ارساب في تحصيل العلم لكن باخبره حتى توجد
الواجب ايضا وكذا سائر صفاته تعالى وكذا حدوث العالم و امثالها
وبالجملة اثبات النبوة لا يتوقف على القدرة والاختيار
مطلقا بل على وجود الواجب تعالى ايضا لان اثبات النبوة

لا يمكن

لا يمكن الا باظهار المعجزة وهو الحق لنا بل ان اثبات النبوة
موقوف على وجود القدرة والاختيار وعلى العلم بوجود
القدرة والاختيار لانا نعلم بديهة ان اظهار المعجزة في
يد الكاذب قبيح عقلا يجب تنزهه تعالى عنه وهذا القدر كاف
في اثبات النبوة وبعد اثبات النبوة يثبت صدق النبي
عليه الصلوة والسلام واذا ثبت صدقه ثبت صدقه في كل
ما اخبر به ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون اثبات النبوة
موقوفا على اصل القدرة والاختيار والعلم بالقدرة
والاختيار يكون موقوفا على اثبات القدرة بحصول
احتمال فبالجملة لم يلزم الدور   لكان للعدم مرتبة
في اخر ذلك الوجه تم تقرير البرهان وتوضيحه على وجه ان
كل ممكن بما هو ممكن وباعتبار ذاته بذاته لا يكون الا بالقوة
القوة وليس له بهذا الاعتبار استشمام رائحة من الفعل
اصلا وهو ظاهر جلي ولا بد له يكون لكل ممكن مخرج من القوة
الى الفعل بالفعل ولا بد ان يكون ذلك المخرج بما هو مخرج
من القوة الى الفعل بالفعل من كل الوجوه والا يلزم ان يكون

بالقوة دخل في اخراج الشيء من القوة الى الفعل وهو باطل
بالبديهة فيلزم ان يكون الشيء المذكور بالفعل من
كل الوجوه والفعلية من كل الوجوه انما هي صفة الاول
تعالى شانه فثبت من هذا ان مفيض الفعلية والوجود
ليس الا الواجب جل سلطانه فان قيل لم لا يجوز ان يكون
الممكن بعد اكتساب الوجود من الواجب جل شانه وبعد خروجه
من القوة الى الفعل مفيض الوجود على ممكن اخر قلت سبيلك
التحليل يبطل هذا الاحتمال بيان ذلك ان الفاعل يجعل
الممكن الموجود اما بالقوة واما بالفعل ثم نقول
ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج الشيء من القوة الى الفعل
فيبطل هذا خلف فتعين ان يكون ما بالفعل فلو كان فيه شوب ما
بالقوة فيحلله ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل المحض
وليس هو الا الواجب لذاته جل ذكره فظهر من هذا سر ما ورد
في الكتاب الكريم الا ان الله خالق كل شيء ولا اله الا هو
خالق كل شيء فاعبدوه وهل من خالق غير الله وصحة قول
من قال ان الامكان في سلسلة الحاجة الى العلة في بادي الرأي

واول النظر وبعد التعمق في النظر ينكشف ان الامكان علة
الاحتياج الى العلة والوجوب علة الاستغناء بالذات فان قيل اذا كان موجد
جميع الاشياء هو الواجب جل ذكره فيلزم بطلان التكاليف
الشرعية والثواب والعقاب وغيرها قلت لا منافاة بين ما حكم
عليه البرهان واقتضاه وبين كون العبد فاعلا مختارا الذي
هو مناط صحة التكاليف الشرعية والثواب والعقاب لان الذي
دل عليه البرهان هو ان مفيض الفعلية والوجود لا يكون الا الواجب
جل سلطانه لا انه لا يكون ممكن موقوفا عليه بالنسبة الى ممكن اخر
ولا يكون ممكن جزء العلة لممكن اخر فهذا احتمال لا ينفيه البرهان فنقول
ان العبد فاعل انما هو بمعنى انه مباشر للفعل ويكون هو باعتبار
قدرته وارادته جزءا اخيرا من العلة التامة فقدرة العبد وارادته
لها دخل في افعاله وهذا القدر كاف في صحة التكليف والثواب
والعقاب ويؤيد ذلك ما روي عن بعض الائمة عليهم
السلام لا جبر ولا تفويض في افعالنا الاختيارية بل امر بين
امرين وسيجيء تفصيل ذلك في مبحث افعال العباد فان قيل
لا تفاوت بين مذهب الاشعري والمعتزلة لان الاشعري

يقولون ايضا انه لا موثر في الوجود الا الله جل سلطانه وفي منها
لان الاشعري ولهم كانوا قائلين بانه لا موثر في الوجود الا الله
لكنهم قائلون ايضا بانه ليس ربط عقلي بين ممكنين اصلا بل عادة
الله تعالى جارية بان يخلق افعال العبد مثلا عقيب ارادة العبد
وليست ارادته موثرة فيها وبالجملة الاشعري يقولون انه
ليس ربط عقلي بين ممكنين اصلا حتى تعلق النتيجة فائضة
من المبدا الفياض من غير ربط عقلي بين المقدمات والنتيجة
بل بطريق جري عادة الله تعالى بفيضان النتيجة عقيب المقدمات
بخلاف المعتزلة فانهم يقولون بالربط العقلي بين ممكنين في الجملة
قالوا بالوجوب العقلي ايضا بخلاف الاشعري فانهم لم يقولوا
بالوجوب الشرعي واذا عرفت بالبرهان ان مفيض الوجود
لا يكون الا الواجب جل سلطانه وان الامكان بالعرض
والبرهان علة للاحتياج الى الواجب لذاته لا لعلة مطلقا
فاعلم ان سلسلة الممكنات المترتبة اذا لوحظت باعتبار ان
كل واحد واحد منها بحسب جوهر ذاته الممكنة مجبول الى الواجب
بالذات يكون بهذا الاعتبار سلسلة عرضية وجميع احاد تلك السلسلة

متساوية

متساوية في الفاقة والاستناد اليه جل شانه ابتداء بلا واسطة واذا
لوحظت تلك السلسلة باعتبار ان بعضها مربوط ببعض آخر
ويتوقف عليه من حيث الشرطية والمشروطية والسببية والمسببية
بناء على ان بعضها منها ما كان ناقصا في حد ذاته يحتاج في
استناده اليه جل شانه بدون تلك الشرائط والاسباب فيحتاج الى
الشرائط والاسباب ليتمكن له الاستناد اليه جل شانه تكون سلسلة
طولية منتهية اليه تعالى بالضرورة البرهانية فالممكنات باعتبار
السلسلة الطولية يختلف مراتب احتياجها الى الواجب جل سلطانه
فكلما كان ابعد من جنابه تعالى افاضته وجوده بنفسه وافاضته
وجوده شرائط واسبابه لنقصانه غير لن يستند اليه جل شانه
بدون تلك الشرائط والاسباب وكلما كان اقرب يكون
احتياجه اقل ولهذا قال بعض الاكابر من الحكماء كلما كان
المعلول ابعد كان الفيض عليه اكثر وكلما كان المعلول
اقرب كان الفيض والاخراج اقل في الفعل الاول والنظام
الجملي يستندان الى الواجب جل سلطانه بلا واسطة فلا يتصور
سلسلة الطولية بالقياس الى النظام الجملي المقصود بالعيان اليها

هو السلسلة الغير متناهية وبالقياس الى ما عداها تصور السلسلة الطولية
والعرضية جميعا ومن قال انه التحقيقات كما للمحققين من الحكماء
والمتكلمين لو قال ان البعض ممكن علة لبعض اخر منعكس الحكماء
مراده الا الشرطية والسببية لا انه يصح لنا ان يكون ممكن علة فاعلية
بالقياس الى ممكن فلا يعترض عليه بما اعترض من المولى الكرماني
البغدادي ونقله المص المحقق قدس سره في شرح الاشارات
وحاصل اعتراضه ان الحكماء يقولون تارة لا مؤثر في الوجود
الا الله وتارة ان العقل الاول علة للعقل الثاني فبين
كلاميهم تدافع واجاب عنه المص قدس سره هناك
وحاصله ان مرادهم كون العقل الاول علة للعقل الثاني
ليس الا السببية والمسببية والشرطية والمشروطية لا ان العقل
الاول علة مفيضة لوجود العقل الثاني والعقل الثاني
يكتسب الوجود منه وجميع ما ذكرنا هو عين التحقيق و
الاتقان وهو قرة عين اقامة البرهان ومأوى عقول
بني نوع الانسان اياك وان تتعداه بوساوس
اوهام جنود الشيطان فارجمها بسهام تقويم الايمان

ودماوهم

ودماوهم معارضة اهل الكمال والعرفان واجتنب عن غيرهم الطالبين
ان قصص المعاندين من ابناء الزمان فان مرض النقصان
والبطلان من الامراض المسرية في نفوس بعض الاعيان
على ما قال الفيلسوف الكبير المعظم افلاطون الالهي فان للنفوس
جرما كما للابدان ومن قال بان بعض الممكنات يفيض وجوده على
بعض اخر على ما ثبت في المشهور ورب مشهور لا اصل له ان
الواجب جل شانه اوجد العقل الاول ثم العقل الاول
اوجد العقل الثاني وهكذا الى العقل الفعال ثم العقل
الفعال يستند اليه جميع ما بعده فان السلسلة الطولية
والعرضية ايضا وهو لازم الاقوام لم يقولوا بان الامكان
علة للاحتياج الى الواجب بالذات ابتداء بل هم يقولون
ان الامكان علة الانتهاء الى الواجب بالذات فطبايع
كل ممكن عندهم هو الانتهاء الى الواجب بالذات فاذا لوحظت
الممكنات من حيث ان كل واحد منها ممكن يكون مقتضى طبائعه
الانتهاء الى الواجب بالذات يكون السلسلة عرضية واذا
لوحظت من حيث ان بعضها مستند الى بعض اخر يعني ان

بعضا منها يستفيد الوجود من بعض آخر لا من الواجب جل شانه
فالواجب جل شانه ح علة بعيدة لكل و اضعف الاثر لان طباعي
كل ممكن هو الانتهاء الى الواجب جل ذكره لكن السلسلة بهذا الاعتبار
طولية منتهية اليه جل ذكره واعلم انه كل معلول في السلسلة الطولية
بهذا الاعتبار له احتياجان فقط احدهما احتياجه الى علته
القريبة وثانيهما الاحتياج الى الواجب جل شانه بناء على ان
اقتضاء الانتهاء الى الواجب بالذات طباعي كل ممكن واما احتياجه الى
علة بعيدة غير الواجب بالذات لا يكون الا بالعرض لان
العلل البعيدة غير الواجب بالذات في تلك السلسلة يكون من شرائط حصول
الاثر لان العلة البعيدة قسمان احدهما علة بعيدة من شرائط تحقق
الاثر كما في لوازم الماهية فان لازم الماهية انما يحتاج الى جاعل
الماهية بالعرض لا بالذات لان لازم الماهية ليس احتياجه الى
جاعل الماهية باعتبار نفسه لانه لو فرض ان عروضه يصح وجوده
بدون الجاعل لكان لازم الماهية لازما لها ايضا وثانيهما علة
بعيدة و اصلة الاثر كالواجب جل شانه لانه قد ثبت بالبرهان
ان كل ممكن باعتبار امكانه يحتاج الى ان ينتهي الى الواجب بالذات

فالانتهاء

فالانتهاء الى الواجب بالذات طباعي كل ممكن فغلب شرف الممكن غنيا
عن الواجب بالذات ولا يصح انه يكتفي بالعلة القريبة عن الواجب بالذات
كما في سائر العلل البعيدة بحكم البرهان بخلاف المعلول الذي وقع
في السلسلة الطولية التي ذكرناها اولا فانه يوجد هناك معلول
يكون له احتياجات كثيرة كما ذكرناها فاحسن التدبر يكشف لك حقيقة
الحال والاعراض المفارقة تحصل لها البرهان المنقول
عن بهمنيار على ما حررناه وقررناه دال على ان ايجاد موجودها
وافاضة وجود موجودها سواء كان جوهرا او عرضا مفارقا
او ماديا مختص بجنابه جل سلطانه وليس في قدرة ممكن من الممكنات
ان يفيض الوجود على ممكن آخر وايجاده نعم يصح ان يكون ممكن
شرطا وسببا بالقياس الى ممكن آخر فاخراج حركات العباد
واستنادها الى القواعد العقلية هو باطل والقول الاستناد المذكور
مدافع لما اعترف بصحته سابقا من قوله اذ بملاحظة المذكورة يحكم
كل عاقل بانه لا بد من تحقيق الممكنات من علة يكون علة بالذات
ومع الاطلاق والعلة بهذه الصيغة على جميع اجزائه و ذلك
نور ولانه صح ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات مفيضا للوجود

حروج عبر ابطاله في حكم البرهان واسطه دو

الممكنات مدافع لذلك الاستثناء فتامل قيل القول فهذا النقل غير
التحصيل بحث لانه ان اراد بالمعنى في قوله ما فيه معنى ما بالقوة
الصفة المتحققة في الواقع يمنع الملازمة لكن لا نسلم ان الفعل
كلما بالقوة رغم انه ليس له حال منتظرة وان اراد به
الاسم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي ينتزعه العقل
من مجرد ملاحظة ذوات الممكن فمنع الملازمة مستندا بانه ليس
للعدم الذي يثبت العقل ذات الممكن اليه ولا الى الوجود في
الملازمة حيطة تحقق في نفس الامر حتى يحتاج له شركة في افادة
الوجود وكان لها بالقوة المحضة حيث كونه في اخراج الشي
من القوة الى الفعل وهو مستحيل فعلى هذا القول لم يلزم ما ذكر
نفي الواسطة بالبرهان العقلي ولذا اراد بالبرهان العقلي
غير هذا فلعل بعض الكتاب منه اثر ولم نطلع عليه في موضع حتى
نعلم صحته او فساده انتهى بالفاظه وفيه بحث لانه فرق
بين معنى ما بالقوة وبين معنى ما بالقوة لان معنى الاول
هو الذي يكون الذات بالفعل ويكون معنى ما وصفة ما من الصفات
لم يحصل لها بالفعل بعد وهذا لا يتصور الا في الماديات

لان المجردات جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل عندهم ومعنى
الثاني هو الذي يكون الذات والحقيقة داخلة تحت مفهوم ما بالقوة
وهذا المعنى شامل لجميع الممكنات سواء كانت مجردات او ماديات
لانك قد عرفت ان كل ممكن بما هو ممكن وباعتبار ذاته لا يكون
الا بالقوة الصرفة وليس له شائبة الفعلية اصلا فاذا كان
جميع الممكنات باعتبار ذواتها بالقوة فلا بد لها في خروج
بخروجها من القوة الى الفعل الى آخر ما قلنا سابقا اذا عرفت
هذا عرفت وجه اندفاع ما ذكره لان المراد من قوله معنى ما بالقوة
ليس الصفة المتحققة في الواقع ولا الاعم منها الفرض حتى
يشمل الامكان الذاتي الذي هو ليس من الصفات المتحققة
في الواقع بل هو من الصفات الاعتبارية لان نهوض الاحتجاج
انما يصير اذا كان مراد المستدل معنى ما بالقوة لا معنى ما بالقوة
والحال ان المراد معناه قررنا وبينا سابقا هو معنى ما بالقوة
لان جميع الممكنات باعتبار ذواتها داخلة تحت مفهوم ما
بالقوة كما مر قال المص قدس سره ويمكن عروض الوجوب
والامكان للاثر باعتبارين بعض لعرض الوجوب والامكان

للمعلول باعتبارين ولغيره الدليل على وجه يكون كلام المص
قدس سره بهذا المعنى جوابا له هو ان القدرة والاختيار
على الفعل والاثر الذي هو المعلول فرع الامكان وذلك
الاثر وامكانه ذلك لا يتحقق لان الاثر اما واجب الوجود
او ممتنع الوجود لان الفاعل اما مستجمع لجميع شرائط التأثير
او لا فان استجمع اياها فالاثر واجب الوجود وان لم يكن
مستجمعا اياها فالاثر ممتنع الوجود فلم يتحقق امكان الاثر
حتى يصح القدرة عليه وتقرير الجواب ان الاثر ممكن بالنظر
الى ذاته وواجب الوجود بالنظر الى استجماع شرائط الفاعل
او ممتنع بالنظر الى عدم استجماع الشرائط والامكان الذاتي
لا ينافي الوجوب بالغير او الامتناع والتنافي فانما يكون بين
الامكان الذاتي والوجوب الذاتي والامتناع الذاتي
وعلى ما قررنا لا وجه لقول الشارح وهذا ما يقال ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار لان المنافي للقدرة انما
يكون دليله بالنظر الى جانب المعلول فقول الشارح وهذا
ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار انما سبب

الجواب

جواب الدليل الثاني ايضا الامكان وعبارة المص منسوب الى الاثر
نفسه لا الى صدور الاثر كما ذكره الشارح فتوجيه الشارح ليس توجيه
كلام الشارح فلا يتمكن من القول اعلم ان هذا الدليل باعتبار ملاحظة حال العلة كما ان الاول باعتبار ملاحظة
حال المعلول وحاصل هذا الدليل هو ان القدرة بمعنى التمكن
من الفعل والترك لا يتصور ثبوتها للفاعل والقدرة لان هذا
القدرة بهذا المعنى لا يخلو اما ان يكون ثابتة حال وجود الاثر
وهو باطل لان الفاعل حينئذ لا يتمكن من الترك بل يجب الفعل
واما ان يكون ثابتة حال عدم الاثر وهو باطل ايضا لانه حال
عدم الاثر يجب العدم ويمتنع الفعل فلا يثبت للفاعل التمكن
من الفعل والترك اصلا وجواب المص لا يكون تاما على ما ستعرفه
والجواب التام الدافع لهذا الاستدلال هو الذي لخص المحقق
الجواب باختيار كل واحد من شقي الترديد اما الاول فنختار ان
التمكن من الفعل والترك حال وجود الاثر بمعنى ان الفاعل
اذا اخذ باعتبار ذاته مع قطع النظر عن الارادة يثبت له
التمكن من الفعل والترك حين وجود الاثر ووجوب الفعل انما
هو مع ملاحظة الارادة فيكون الفاعل بحيث يجب له الصدور عنه

فهو انما هو مع ملاحظة الارادة لا بدون ملاحظة الارادة وهذا الحكم
انما هو بسبب الارادة والاختيار والوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار وهذا معنى ان الوجوب بالاختيار لا ينافي
الاختيار بل يحققه وقوله حين وجد الاثر يجب الفعل ان
اراد انه يجب الفعل بالنظر الى ذات الفاعل مع قطع النظر عن
الارادة فهو ممنوع ولئن اراد انه يجب مع ملاحظة الارادة فهو مسلم
ولا يضر بالالتزام نعم ان التمكن من الفعل والترك ثابت
للفاعل مع ملاحظة الارادة بل انما ادعينا انه ثابت له
بدون ملاحظة الارادة واما الثاني فمختار ان التمكن من الفعل
والترك حال عدم الاثر لكن التمكن من الفعل والترك انما هو
ثابت لذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة الترك او عدم
ارادة الفعل ومع ملاحظة ارادة الترك او عدم ارادة الفعل لا يثبت
التمكن من الفعل والترك مع تلك الملاحظة قوله واما حال عدمه
فيجب عدمه فلا يتمكن من الفعل لئن اراد انه يجب العدم بالنظر الى
ذات الفاعل مع قطع النظر عن الارادة الترك او عدم ارادة
الفعل فهو ممنوع ولئن اراد انه يجب العدم مع ملاحظة الارادة الترك

او عدم

او عدم ارادة الفعل فهو مسلم ولئن اراد انه يجب العدم مع ملاحظة
الارادة الترك او عدم ارادة الفعل فهو مسلم ولا يضرنا لانا لم
ندع ان التمكن من الفعل والترك ثابت للفاعل بجميع الاعتبارات
والملاحظات بل ادعينا انه ثابت له باعتبار ذاته بدون
ملاحظة الارادة قوله قيل اذا كانت الارادة والعلم بالاصلح
هذه شبهة مشهورة وتوضيحها ان الصفات الكمالية من الواجب
جل سلطانه عند الحكماء والمعتزلة لم يبق بينهما الا في قدم العلم
وحدوثه لانه على ذلك التقدير يكفي الذات والقدرة والارادة
والعلم بالاصلح وبالجملة جميع ما يتوقف عليه وجود العالم قديما
لان جميع تلك الصفات عين الذات والذات بكنهه في
الازل فيلزم قدم العالم ويلزم منه ثبوت الايجاب في القدرة
بمعنى صحة الفعل والترك على ما هو مذهب المتكلمين واعلم ان
هذه الشبهة ترد على القائلين بزيادة الصفات ايضا لانه اذا كان
الواجب جل شأنه قديما والقدرة والارادة قديمتين يلزم قدم
المراد وايجاب الموجب واما الجواب بان الارادة قديمة والتعلق حادث
فليس بشيء لانه يلزم التسلسل في التعلقات او الترجيح بلا مرجح

قلت لما كان المراد ثم حاصل الجواب هو التصرف في جانب

المعلول لخبر ان المعلول هو الامر الذي يتعلق به العلم بالاصلح والازم

الذي يتعلق به العلم بالاصلح انما هو حدوثه في الوقت المعين

لا القديم الازلي اذ لا يتعلق به العلم بالاصلح حتى يلزم وجوده

في الازل وحاصله ان الاصلح بحال المعلول هو الوجود

الحادث فقط لان العلم بالاصلح انما تعلق بالوجود الحادث

حين الوجود الحادث وثانيا في الوجود الحادث وثالثا الذي الوجود

الازلي للعالم ليس متعلقا للعلم بالاصلح حتى يحقق وثانيا

يقتضي ان الوجود الحادث وثالثا الذي هو الوجود الازلي

للعالم لا يجوز ان يكون متعلقا لكون الواجب جامعا لجميع صفات الكمالية

قد يحال ان ينفعه في اي ذلك لان الامر الذي يكون ممتنع التحقق

لا يصير متعلق الايجاد والحاصل ان جميع ما يتوقف عليه وجود

العالم في الازل لجاز ان يكون الوجود الازلي للعالم متعلق

لا يتحقق اذا لم يتحقق امكان الوجود الازلي للعالم في الازل

فلم يكن العلة التامة موجودا في الازل قلت لا امكان من جانب

المعلول في جانب المعلول لا العلة كما هو المقرر المعلوم

لكون الازلي لا يمكن وجود العالم والازم

العالم ...

في يلزم التخلف المعلول عن العلة التامة والحاصل ان البرهان

حكم بان المعلول يجب ان يكون مع العلة التامة ولا يجوز التخلف عنها

قلت البرهان انما حكم بالمعية التي لا تابى عنها ذات المعلول لا

المعية التي تابى عنها ذات المعلول فيمتنع تحقق تلك المعية كان

المعلول يمتنع ان يكون في مرتبة ذات العلة التامة لانا نعقل

العلة التامة ولم يكن في تلك المرتبة ذات المعلول فيلزم التخلف

ولا فرق بين التخلف في الوجود الذهني والوجود الخارجي اصلا

واذ لكان ان كما نعقل العلة التامة ثم يكون المعلول ايضا

موجودا في تلك المرتبة خروج عن حكم الوجدان لانه ماهية الاربعة

عين ماهية الزوجية والحال انه يمكن لنا تصور ماهية الاربعة

بدون ان تصور الزوجية لان الزوجية ليست في تلك المرتبة

لان الماهية من حيث هي ليست الا هي بل يكون الزوجية في مرتبة

اخرى قال صدر المدققين في رسالة اثبات الذات

والصفات فان قلت اذا كان ... الفاعل الفعل من علمه بحيث

نفس ذات الفاعل لا يمكن صدور ... ذلك الفعل عنه ...

... هذا الفعل ... في القدرة ...

المراد بالعلة التامة هو الفاعل مع جميع شرائط التاثير منه

سواء كان اللازم ممنوعا وان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة انه مستعد

قوله

الصدور دون مقابله لان الكل من مقابله لا بواسطة ان
ذاته الفاعل يرتب بل خصصه بذلك الفعل حتى لو كان مقابله كل
منه الصدور عنه وتكون فاعلية وعلمه بذلك بنفس ذاته قال الشارح
المولى لتحرير الجواب وتوجيهه انه ان اريد بالفعل سوقا السؤال
حيث قال اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك بنفس ذاته
لا يمكن صدور مقابل الفعل عنه الفعل الخاص على ما هو الظاهر
المتبادر لاما يشمل الطرفين المتقابلين فنسلم ان القدرة
اذا تعلقت بالفعل تعلقت باحد الطرفين بهذا الوجه لا لانه
قدر وعلى ما يظهر بالنظر فيما مر انفا ولئن اريد به الفعل وجودا
وعدما اي وجودا او عدما ولكن فالملازمة ممنوعة فلم لا يجوز
ان يكون صدور كل فعل ومقابله جائزا ممكنا نظرا الى ذات
الفاعل فيكون ممكنا من كل منهما ولم يصدر عنه الا الطرف
صدر بالمصلحة وانتفى زيادة استحقاقه واستعداده لان
يصدر دون مقابله فان قلت ثم الاستحقاق والاستعداد
اذا كان موجبا للصدور ما يوجب الفاعل على فعله دون مقابله

لم يكن

لم يكن الفاعل متمكنا من الطرفين فلم يكن قادرا ولهذا لم يكن
بل اختياره الفاعل للمصلحة وهو راي انه مختص من مقابله لزم
ان يكون فاعلا للغرض والحكمة ويسمون هذا اولى العلل
افعاله تعالى بالاغراض قلت نختار الاول اولى ولا نسلم انه
لو كان الاستحقاق موجبا مجبرا لم يكن الفاعل متمكنا
قادرا بل الفاعل فيه انه قبل هذا متمكن واللزوم الفعل بعده
لا يوجب الالجاء ولا ينافي القدرة والتمكن نظرا الى نفس
ذاته وهو المعتبر وثانيا التي ثانيا ونقول لئن اريد بالغرض
عرض غير نفس الفعل فاللزوم ثم ولئن اريد ما يشمله فبطلان
اللازم غير مسلم بحرف الحافظ واعلم ان الفرق بين ما ذكره
المحشي وبين ما نقلناه عن صدر المحققين هو ان ما ذكره المحشي
ناظرا الى اثبات قدم العالم اولا ويتفرع عليه نفي القدرة
واثبات الايجاب ثانيا وما نقلناه عن صدر المحققين ظاهره ناظرا
الى نفي القدرة واثبات الايجاب ونفي كلام ما لشبهات
قدم العالم ولئن امكن اجراء المحصل بكلامه على اثبات قدم
العالم وبالجملة ما لهما ومرجعهما واحد   لقائل ان يقول

الوجوب بالاختيار والارادة فح حاصله ان الوجوب الناشي
من الارادة التي هي عين الذات ينافي القدرة التي هي بمعنى صحة
الفعل والترك لان الارادة اذا كانت عين الذات كانت
لازمة لها فلا يمكن الترك فلا يلزم التخلف ولا ينافي القدرة
التي فسرها الحكما اولئك ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل لكنه
شاء في الازل ففعل فلم يلزم عليهم التخلف بخلاف المتكلمين
وفيه بحث لانه ان اراد ان الارادة لما كانت عين الذات
فيلزم قدم المراد فيثبت الايجاب فهذا البحث قد مر مع جوابه وان
اراد ان القدرة والاختيار عند الحكما غير القدرة والاختيار
عند المتكلمين كما اشير به قوله تعالى تفسير الحكما فيكون الوجوب
بالاختيار منافيا للقدرة التي عند المتكلمين دون القدرة التي عند الحكما
فيرد عليه انه يلزم بطلان ما ذكره سابقا من ان النزاع
بين الحكماء والمتكلمين ليس الا في قدم العالم وحدوثه ويمكن
ان يقال ان المحشي لما اشتهر بهذا اشار الى دفعه بقوله والحاصل
ان انفكاك العلة التامة لم يعني ان حاصل البحث هو انه يلزم
تخلف المعلول عن العلة التامة على المتكلمين لانهم يقولون بحدوث

العالم

العالم دون الحكما فانهم يقولون بقدم العالم لكن بعد محل تامل فتامل
فيرد الخ قوله مع كونها غير زايدة التقييد به لعدم الزيادة
ليس بشرط لانه على تقدير زيادة الارادة ايضا يلزم الفساد المذكور
وهو ظاهر واعلم ان المتكلمين يقولون بان بين الواجب جل شانه
وبين وجود العالم كان زمانا موهوما وكان عدم العالم واقعا فيه
وفي كل جزء من اجزاء ذلك الزمان كان العالم ممكن الوجود فيه
لكن الواجب جل شانه اراد وجود العالم ورجح وجوده في جزء مخصوص
بخصوصه ولا يمكن المرجح غير نفس الارادة وعندهم يجوز الترجيح
بلا مرجح ولا يجوز الترجح بلا مرجح ولكن هذا مذكور [illegible] محتاج
الى [illegible] قيل بعد نقل قول المحشي الى قوله لا يليق بهذا المقام
ووجه دفعه ان المنافاة انما هي على تقدير ان يكون العلم عين
الذات باعتبار الارادة فقط وليست كذلك بل العلم بما لا يصح
في ذلك الوقت دخل في حدوث اي وقت كون العلم عين الذات
غير مفيد اذ المقصود اثر العلم بالاصلح وتحقيق كيفية الصدور
وكيفية العلم بحث اخر سيجي ان شاء الله تعالى انتهى كلامه ثم لو قولوا
بالعلم بالاصلح بالبعض يقول به وحينئذ لا يمكن الا مع منهم نقل

وجه ان لا يكون اولى ان لا يكون [illegible] الحكماء
في القدرة والاختيار [illegible]
غير القدرة والاختيار [illegible] الحكماء
والارادة [illegible] المتكلمين [illegible]
[illegible] بين الحكماء [illegible]
القدرة والاختيار [illegible] الحكماء
لزوم التخلف على المتكلمين دون الحكماء
[illegible] تفسير الحكماء

وشرك [illegible] الا [illegible] المتكلمين [illegible]

بالعلم بالاصلح عند المتكلمين والثاني ان هذا الجواب مذكور في اكثر
الحواشي كما ذكر بقوله اقول قد مر الاشارة اليه فيما سبق
من ان العلم بالاصلح هو المرجح الخ   ثم الوجوب بالاختيار
والارادة وعلى تفسير الحكماء يعني ان الارادة بالمعنى الذي
عند الحكماء لا ينافي الوجوب بهذا المعنى فلا يلزم التخلف الخ
على الحكماء لان الارادة تفيد الوجوب والارادة عين الذات
فلا يلزم التخلف على الحكماء القائلين بالقدم بخلاف المتكلمين
القائلين بكون الارادة مفيدة للوجوب وبكونها عين الذات
الواجب ثم نقول لكن يرد على ذلك ان الفاعل يصح الفعل
والترك والاثر حادث لان العالم حادث عندهم ولا يخفى
عليك ان مناط لزوم التخلف انما هو حدوث العالم مع كون مناط لزوم
جميع ما يتوقف عليه وجوده ازليا ولا دخل في ذلك لكون الصفات
عين الذات او زائدة عليه تعالى ولا دخل ايضا في تفسير القدرة
والاختيار في ذلك   والحاصل ان انفكاك المعلول
عن العلة التامة في الزمان ممتنع يعني اذا تحققت العلة التامة
في زمان ولم يتحقق المعلول معها مع امكانه لم يكن المعلول

مهمانه في ذلك الزمان على ما قلت وعند المتكلمين في الجواب ان نقول
ان بين وجود العالم ووجود الواجب جل شانه زمان موهوم
يمكن عدم العالم فيه ويمكن كل جزء منه بحيث يمكن وجود العالم
فيه لكن الفاعل المختار رجح بارادته وجود العالم في جزء منه
مع كون جزء آخر يصح الوجود فيستلزم عليهم التخلف الخ لانه اذا كان
وجود العالم ممكنا في كل جزء منه في اختصاص وجود العالم بجزء منه
دون جزء آخر تخصيص بلا مخصص والقول بجواز الترجيح بلا مرجح
دون الترجح بلا مرجح باطل لانه يلزم منه ايضا الترجح بلا مرجح
او التسلسل على ما عرفت سابقا فالتخلف الخ يلزم على المتكلمين
دون الحكماء لان العالم عندهم قديم غير متخلف عن الواجب
جل شانه على مذهبهم لكن يلزم عليهم التخلف بالنظر الى الحوادث
اليومية على ما سيجيء بيانه   فان الحوادث مع ان الحدوث
يعني ان التخلف الخ يلزم على الحكماء في الحوادث اليومية لان
المجردات لانها قديمة عندهم فليس يتصور هناك تخلف بخلاف
الحوادث اليومية فانها لما كانت زمانيات ولم تكن في الازل
موجودة فيلزم التخلف الذي لزم على المتكلمين في جميع العالم

لان جميع العوالم عندهم حادثة فالمح الذي لزم على المتكلمين لزم
على الحكماء ايضاً   اذ لو كانت معه بالزمان ينقل الكلام
الى علتها الخ بيان ذلك ان الحادث لو كانت علته معه بالزمان
لكانت العلة حادثة ايضاً لان العلة ان ما التي تكون مع الحادث
بالزمان يجب ان تكون حادثة فينتقل الكلام الى علة تلك العلة
الحادثة فنقول اما ان تكون مع معلولها بالزمان او متقدمة عليه
فان كانت متقدمة عليه لزم التخلف وان كانت معه بالزمان
فيكون تلك العلة حادثة ايضاً فينتقل الكلام الى علتها وهكذا الى
غير النهاية فان كانت جميعها وجودات فيلزم ترتب امور غير
متناهية مجتمعة وهو باطل بالاتفاق او جميعها عدمات فلما كان
جميع تلك العدمات حادثة فلا بد ان يكون قبل ان الحدوث
وجودات فيلزم ترتب امور غير متناهية قبل ان الحدوث وهو محال
ايضاً ولم يكن جميعها وجودات ولا جميعها عدمات فهو قسم
آخر وهو الثالث بل يقول في صورة التناوب بعضها وجودات
وبعضها عدمات فاذا وضعنا العدمات والوجودات
فلا يخ اما ان يكون الوجودات غير متناهية والعدمات متناهية

قوله ولعدم حادث العلة الحادث للحادث حادث م

[illegible]

او بالعكس

او بالعكس او كل واحد منهما لو كل غير متناهية ولا يجوز ان يكون كل واحد
من الوجودات والعدمات متناهيا لانه لا يحصل من السلسلتين
المتناهيتين سلسلة غير متناهية لان ضم المتناهي مع المتناهي لا يفيد
الغير المتناهي وجميع الاحتمالات الباقية يحصل بها المطلوب فنقول
لو كانت الوجودات غير متناهية والعدمات متناهية يلزم وجود امور
غير متناهية مرتبة في آن وجود الحادث ولو كانت العدمات غير متناهية
لكانت تلك العدمات الحادثة وجودات قبل وجود الحادث وفيها
ترتب وجودات غير متناهية وهو باطل ايضاً فيتحقق انه لم يكن على الحادث
متقدمة عليه بالزمان واعلم ان جواز التردد يدات في صورة كون
العلل متعاقبة فلا ينفع ما اشتهر بينهم من ان الحوادث مستندة
بالقدم الى علل حادثة غير متناهية غير مجتمعة والتسلسل في الامور الغير
المتناهية المتعاقبة لا يكون باطلا عندهم ووجه عدم النفع هو ان
الكلام لتنبير العلة المعدة التي يجب عدم اجتماعها مع المعلول
بل الكلام في الفاعل المستجمع لجميع شرائط التأثير الذي يجب ان
يجتمع وجود المعلول مع وجوده في آن الايجاد والحدوث
وهو ظ   وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين بعين ان الحكما

شنعوا على المتكلمين في تجويزهم التخلف لانهم قالوا ان الواجب جل شانه
كان في الازل ولم يكن العالم فيه وقد وقع بين الواجب تعالى
ووجود العالم زمان مستمر موهوم لم يكن معقولا لعدم العالم
ووقع ايجاد العالم في بعض من ذلك الامتداد بسبب ترجيح الارادة
ذلك البعض دون بعض آخر   قلت تخلف المعلول عن علته
بحيث لا يتخلل الخ حاصله ان التخلف قسمان احدهما الخ وهو
التخلف الحكمي الغير الصريح وثانيهما جائز وهو التخلف غير الحكمي الصريح
وما يلزم على الحكماء هو الثاني وهو جائز وما يلزم على المتكلمين
هو الاول وهو الخ   فهو مما يستحيل بحسب الجليل من النظر
اي التخلف الزماني الخ بحسب الجليل من النظر لعين ان المتكلمين
قالوا ان وجود العالم متخلف عن فاعله الذي هو الواجب
جل شانه تخلفا زمانيا لانهم يقولون بالزمان الموهوم
المتخلل بين وجود العالم ووجود الواجب ويكون في ذلك
الزمان عدم العالم ثم وجد العالم في بعض ذلك الزمان
دون بعض آخر واعترض عليهم بانه لم اوجد في ذلك الجزء
من ذلك الزمان الوهمي دون جزء آخر مع ان كل جزء منه يصلح

للايجاد

للايجاد وفيه يلزم الترجيح بلا مرجح وجواب ذلك الاعتراض بان الارادة
القديمة مرجحة والترجيح بلا مرجح جائز حينئذ الترجيح بلا مرجح [illegible]
الاقوال لانه يلزم الخ اما الترجيح بلا مرجح او التسلسل على ما عرفت
فيلزم عليهم التخلف الخ ولكن ما ذكرنا مفصلا اشار اليه المحشي
بقوله فهو مما يستحيل بحسب الجليل من النظر والتخلف قد بينا سابقا
عدم معقولية الزمان الموهوم فتذكر   اقول قد مر
الاشارة الخ هذا بيان ان التخلف الذي يقول به المتكلم ليس
بمنزلة التخلف الذي يقول به الحكيم فانت خبير بان هذا البيان
انما يتبع المتكلمين القائلين بالعلم لا يصلح لا غير القائلين به
والاعتراض انما هو عليهم   هذا الترديد بناء الخ ويمكن توجيه
هذا الكلام بوجه احسن وهو ان هذا الترديد يكون بناء على الخلاف
في انه كما لا يجوز ان يكون الوجود مستندا الى العدم كذلك لا يجوز
ان يكون العدم مستندا الى الوجود والتحقيق ان العدم لا يكون
مستندا الى الوجود لان العدم ليس شيئا متحققا في الواقع [illegible]
عدم الترجيح بلى انه لم يتحقق علة وجوده لانها سبب بان الامر
من حكم بحدوث الارادة الفعل الخ لعين مفاد ظاهر عبارة الشرح

هو حدوث الارادة لان قول الشارح وبحسب الفعل يفهم منه
ان الارادة والفعل يكونان معا بحسب الزمان لان الحكم بان
وقت الارادة بحسب الفعل والفعل حادث يقتضي ان الارادة حادثة
فلا يناسب مذهب المتكلم بحسب الفعل يعني ان المهملة لفظ الشارح
ما كان موجها بخلاف مذهب المتكلم حالا و [illegible] الحذف
على ارادة الذات الاضافة بيانية فاندفع ما يتوهم ان هذه العبارة
لا يناسب مذهب المتكلم لان مفادها بحسب اللفظ هو كون الارادة
غير الذات لان المضاف غير المضاف اليه لا يقال يجوز ان يتجدد
شيء غير الفعل اصلا اعلم ان هذا نظرا اي انه بعد تسليم ان
المشية لازمة لذات الواجب جل شانه كما يقوله الفلاسفة يمكن
النزاع بين الحكماء والمتكلمين في قدم العالم وحدوثه لانه يجوز
ان يكون ارادة وجود العالم في الازل لكن العالم لاقتضائه
الى غير الوجود الازلي يكون الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة
الى العالم فهذا لم يوجد في الازل ووجد في الازل بالجملة
جميع ما يتوقف عليه وجود العالم كان في الازل لكن العالم وجد
في الازل لاقتضائه كون الوجود الازلي ممتنعا بالنسبة اليه

واجابه عنه فيعود السؤال على التقديرين اي وجوب الفعل
وعدمه لان ثاني الحال لانه كان حال وجود الفعل فلا يمكن منه الترك لانه كان حال عدم الفعل فلا يمكن منه حو
الوجود وعلى كلا التقديرين لا قدرة لان القدرة هي صحة
الفعل والترك معا قلت اقول عود السؤال على التقديرين
ثم اذن ان يختار وجوب الفعل الحين نا اي الحال فالحكم بالعدم
في الحال وهذا الوجوب في ثاني الحال يحقق القدرة بلا شبهة وقد
عرفت ان هذا تحقق كل طرف لا ينفك عن وجوبه ولزوم هذا الايجاب
الاختيار فلا يحتاج الى الجواب الذي ذكره انتهى كلامه وفيه نظر
لان المعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء فلا بد ان
يكون القدرة يصح تعلقها في آن واحد بالطرفين لا انه يصح
تعلقها بطرف في اصحية آن وبطرف اخر في آن اخر والا
يلزم عدم التساوي قال صدر المحققين في رسالة اثبات الواجب
والصفات في بحث القدرة قال المتكلمون انها من الكيفيات
النفسانية وهي مغايرة للطبيعة والمزاج لمقارنتها الشعور
والمغايرة في الطبائع وصحة الفعل بالنسبة الى الفاعل وتعلقها
بالطرفين على السواء انتهى كلامه وتقرير ذلك المحقق الدواني في العلم

[illegible]

ونقل عن المعترض في دفع هذا الاعتراض ان المحشي لما ذهب الى ان
تعلق القدرة بالطرفين على السواء واختاره المص فاذا كانت
القدرة تعلقها بالطرفين على السواء فكيف يمكن له ان يقول فان الممكن
من العدم في حال ومن الوجود في حال ثانيا لان الحال الاول اذا كان
حال العدم فما يمكن من الوجود في الحال فلا يكون نسبة تعلق القدرة
بالطرفين على السواء في الحال لان العدم واجب في الحال
وكذا لا يكون نسبة تعلق القدرة بالطرفين على السواء في ثاني الحال
لان الوجود واجب في ثاني الحال وبالجملة نسبة القدرة الى الطرفين
نسبة جوازية فلا تجتمع مع النسبة الوجوبية فلا بد من الجواب الذي
ذكره المحشي والا يعود السؤال المذكور فان قلت كلام المعترض
مبني على مذهب الاشاعرة القائلون بان القدرة لا يمكن
تعلقها بالطرفين على السواء بل القدرة تعلقها بالطرفين
واحد بعد واحد مسبوق بآخر في آن آخر والا يلزم عدم الاستواء
قال صدر المدققين في رسالة اثبات الذات والصفات
في مبحث القدرة قال المتكلمون انها من الكيفيات النفسانية
وانها مغايرة للطبيعة والمزاج فح تم الكلام المعترض فلا يكلام

المحشي

المحشي ليس على الاشاعرة بل الكلام مع المص قدس سره وبحثه
انما يكون على ما اختاره المص من مذهب المعتزلة القائلين بان
تعلق القدرة بالطرفين على السواء لان المص قدس سره قال
في مبحث القدرة في الاعراض تعلقها بالطرفين واستدل على
تعلق القدرة بالطرفين على السوية بانه لو لم تكن نسبة القدرة
الى الطرفين على السوية يلزم عدم الاحتياج الى ارادة ترجح احد
الطرفين على الآخر ويمكن دفع هذا الايراد بان يقال ان التكليف
ثم حاصل الدفع ان شرط القدرة هو اجتماعها مع الفعل
لا الاجتماع مع التكليف لانه يجوز عندهم ان يكون التكليف
مقدما على القدرة فالتكليف لا يتعلق بما هو مقدور على تقدير وجوده
وفيه بحث لا يخفى اذ الكلام ان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور
على تقدير وجوده يلزم ان يكون ابو لهب الكافر الذي لم يؤمن ومات
على الكفر غير قادر على الايمان لان المفروض ان القدرة لا تكون
الا مع الفعل ولم يصدر منه فعل الايمان فلم يكن قادرا فلم يصح
تكليفه بالايمان والا يلزم تكليفه لغير المقدور والحال ان
الكافر الذي مات على الكفر مكلف بالايمان باتفاق كافة

المكلفين انه عليم ذكره والمحشي انما يكون له وجه لو حق عز من آمن بعد الكفر
فانه لما آمن صدق عليه انه قادر على الايمان على فرض كون القدرة
مجامعة للفعل   وح جاز ان يستمر التكليف حال القدرة
هذا انما يصح في التكليف الذي يكون المكلف آتيا بها اما التكليف
الذي لم يكن المكلف آتيا بها فلا معنى لهذا الجواب   لا فائدة
لاستمراره فيكون للتكليف فائدتان احدهما بالنظر الى استمراره
وتلك الفائدة هي كونه سببا للتحصيل وثانيهما الابتلاء والامتحان
وتلك الفائدة انما يكون بالنظر الى حدوث التكليف يعني لما جاز
حدوث التكليف قبل القدرة على الفعل واستمراره الى حين
القدرة فيكون للتكليف اعتباران احدهما الحدوث وثانيهما
الاستمرار فبالنظر الى كل اعتبار يكون له فائدة واعلم ان
هذا البحث انما يكون له وجه على تقدير ان يصدر المكلف به عن المكلف
على ما مر   والحق ان النزاع [illegible] هذا التحقيق على ما ذكره
المحققون من المتكلمين البتة   قبل الفعل هذا اذا لم يكن
القدرة مع جميع شرائط التاثير في الفعل   ومع هذا
اذا كانت القدرة مع جميع شرائط التاثير   ولى الثالث

اي القدرة

اي القدرة الناقصة التي يعتبر فيها عدم تحقق جميع شرائط التاثير
الدليل الثاني المذكور في هذه الحاشية بقوله الثاني انا منعنا ان القدرة
بل انها كونها مختارا جاز البها   فعل الضد المراد بفعل الضد [illegible] العدم
ولا يلزم من كون امتناع الفعل متعلق القدرة فعل الاشتغال وفعل
العدم نعم انما سلمنا ان الاشتغال امر لم يكن شيئا فلا يصح ان يكون
متعلق الجعل والتاثير لان الجعل والتاثير لا يتعلق الا بالشيء لكن بعض
كون الاشتغال متعلق القدرة وهو ان للقادر ان لا يفعل فيستمر
العدم وان يفعل فلا يستمر العدم فباعتبار الاستمرار وعدم الاستمرار
يصح ان يكون الاشتغال والعدم متعلق القدرة يعني شرح الجواب ان
العدم بما هو عدم اذا لم يكن شيئا ولا يصح ان يكون متعلق القدرة
فلا يكون له صفة موجودية وهما الاستمرار واللا استمرار لان
اللاشيء المحض لا يكون له صفة وجودية والا يلزم [illegible] خلاف
الفرض واما العدم اذا اضيف الى شيء اخر وجعلته الذي [illegible] حكم
شيئا فيصح تعلق القدرة والاشبه ان يقال ان اريد بالعدم
العدم بما هو عدم فهو لاشيء محض لا يصح ان يكون متعلق القدرة
فالقدرة لا تتعلق الا بما هو فعل وليس معقول مفهوم القدرة

الا مقدورية الفعل لا نفي العدم فعلى هذا يصح تعلق القدرة به لان
العدم ليس الا الانتفاء المحض الذي اريد به العدم المضاف فيخرج
عن الاشياء ويصح ان يكون متعلق القدرة هو حصول المقدور
وانتفاء الفعل ليس فعل الضد لكن ان يكون معناه ان انتفاء
الفعل ليس فعل الانتفاء ليصح تعلق القدرة به لان القدرة
لا تتعلق الا بالفعل وانتفاء الفعل ليس بفعل حتى يصح تعلق القدرة
لان القدرة لا تتعلق الا بالفعل وانتفاء الفعل ليس بفعل
حتى يصح تعلق القدرة به ويمكن ان يكون معناه ايضا ان
الغرض من الذين هم متعلق القدرة هو الفعل والترك لا الوجود
والعدم حتى يتوجه عليه ان العدم لا شيء محض لا يصح ان يكون متعلق
القدرة فاشار الى هذا بقوله وانتفاء الفعل ليس فعل العدم
يعني ان متعلق القدرة هو الفعل والانتفاء اي الترك لا العدم
حتى يلزم جعل العدم الذي هو فعل الضد لان انتفاء الفعل
ليس فعل الضد قبل القدرة هذا انما يصح اذا كان المراد
قدرة العبد لان قدرة الواجب جل شانه قديم ليس قبلها شيء
اصلا الآن فقي المراد قبل تعلق القدرة لانه يجوز عند بعض المتكلمين

لم يكن ثم تعلق به القدرة القديمة حادثا والبعض يكتفي بحدوث التعلق
بين هذا الجواب والجواب هو ان الجواب السابق حاصله ان ما يترتب
على قدرة القادر هو استمرار العدم او عدم استمراره لا نفس
العدم وحاصل الجواب الثاني هو ان ما يترتب على قدرة القادر
هو نفس العدم لان الاثر قسمان احدهما ما يتعلق به الجعل والتحصيل
والعدم لا يكون من هذا القبيل وثانيهما ما يستتبع شيئا سواء كان
بحيث يصح تعلق الجعل والتاثير به او لا يصح كالعدم فانه
عدم الفعل المقدور يستتبع عدم مشية القادر لانه يصح ان
يقال ان القادر لم يشأ فلم يفعل فعدم الفعل مترتب على
عدم المشية لان العدم تعلق به الجعل والتاثير لان الجعل والتاثير
لا يتعلق الا بالشيء والعدم بما هو عدم لا شيء هذا غاية ما يمكن ان
يقال في توجيه كلامه والتحقيق ما قد عرفت قبيل ذلك
في هذه العبارة اي عبارة المصنف قال الشارح اي قدرته تعالى
قديم قبل هذا اصل عظيم خالف فيه كثيرون الاول الفلاسفة
القائلون بانه واحد حقيقي لا يصدر عنه بلا واسطة الا الواحد
كذا في المواقف وقد عرفت ان الفلاسفة يقولون بالايجاب الواجب

يسمون لا

لا يكون قادرا مختارا فهم يقولون ان صحة القدرة لا يجب وجودهما
انتهى قد عرفت فيما سبق انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين
الا في قدم العالم وحدوثه وان الحكماء لا ينفون القدرة
والاختيار بل هم مثبتوا القدرة والاختيار على ما نقله بعض
عن المص قدس سره في شرح الاشارات واعلم ان بعض الشارحين
قال في شرح قول المص وعمومية التعلقات يلزم عمومية العلة
واذ حدوث العالم المقتضى نفي الايجاب يعني فاعلة الواجب
لذاته الواجب ان يكون من اصحاب القدرة وفيه ما مر في مباحث الخواص
الواجب لذاته وسيجيء ايضا واثبات القدرة له تعالى وهو يعني عامة
شاملة لكل جزء من اجزاء العالم وجب ان يكون قدرته عامة شاملة
لكل جزء من اجزائه العالم والا لصدر عنه تعالى البعض منها بالايجاب
وهو باطل مطلقا فحكم بان صانع العالم قادر اصدار اعنه تعالى
بلا واسطة وبه ايضا العالم وكل جزء من اجزائه ولا يكون القدرة
له تعالى اختصاص ببعض دون بعض حادث وهذا معنى قوله وعمومية العلة
تستلزم عمومية الصفة اي عمومية علة ثبوت القدرة له تعالى
التي هي عمومية صفة الحدوث الثابتة للعالم واجزائه تستلزم

عمومية

عمومية صفة القدرة له تعالى وكونها شاملة لكل حادث حدث وخرج
من القدرة الى الفعل او سيحدث ويخرج عنه فحكم بان لا يكون شيء موجب
وجب ان يكون من اثر الواجب لذاته صادرا عنه باختياره وارادته
بلا واسطة كالسماء والارض او بواسطة كافعال الاختيارية
الصادرة عنا باختيارنا الصادر عنه تعالى بلا واسطة فحكم بان على ان يكون لا
قوله هذا انما ينافيه لزومها بمعنى ان بعض الممكنات قد يكون معلولا
لبعض الاخر منها اما بالايجاب او الاختيار قال بعض من الاذكياء
ان مراده ان علة المقدورية هو الامكان وهو يعني عام ثابت
للممكنات كلها فحكم بان الكل مقدور له تعالى واعترض على هذا بانا
لا نسلم ان الامكان علة المقدورية لانه علة الاحتياج الى الفاعل
موجبا كان او قادرا ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون مقدورا
لغيره ايضا كما ذهب اليه المعتزلة القائلين بان افعال الاختيارية
مقدورة لنا وجوابه ان الامكان بعضه لم يكن لكل ممكن
حادث كما سبق عليه لذاته عدم فحكم انه محدث لا بد له من فاعل
مختار يوجده بلا واسطة او بها فسقط هذا المنع والاخير
منه ايضا نعم لو ورد فهو انما يرد على من زعم انه تعالى قادر

ان يوجد كل ممكن لذاته ابتداء او بواسطة كما لا يشاهده وبيناه
كلام المص عليه انتهى كلامه واقسم انه لو كان النزاع في ان جميع الممكنات
مقدور له تعالى بلا واسطة على ما هو الظاهر فجوابه لا يدفع المنع المذكور
لان اللازم من كون الشيء حادثا ان يكون له محدث اما ان ذلك
المحدث يجب ان يكون مختارا فلا كالحركة اي دورة الفلك الاعلى
المركز والحركة اي دورة الصاعدة في الفوق فانهما حادثان
ومحدثهما ليس الا الطبيعة التي يكون غير مختار وان كان النزاع في
ان جميع الممكنات يجب ان يكون مقدور الواجب اعم من ان
يكون بواسطة او بلا واسطة فالظاهر انه ليس في محل النزاع لان
سلسلة الممكنات يجب انتهاؤها الى الواجب لذاته بحكم براهين
اثبات الواجب جل شانه ولو كان النزاع في ان كل ما يصدر
عن المختار من القادرين يصح ان يصدر عن الواجب تعالى فيرد
عليه انه يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى
بعض القادرين يصح صدور بعض المقدورات عن بعض القادرين
دون بعض اخر ويمكن الجواب بان مقدور المقدور مقدور
لان القادر على القادر قادر على مقدوره ايضا والا يلزم

لان يكون

ان يكون المخلوق اقوى من خالقه وهو باطل ويمكن توجيه كلام المص
بحيث لا يتوجه عليه شيء بان نقول لما ثبت سابقا ان الامكان
علة الاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الرأي وبعد حكم البرهان
نظهر ان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر الواجب بالذات
لان تعطيل الوجود ليس الا الواجب جل شانه والامكان الذي
علة الاحتياج الى الواجب بالذات مشترك بين جميع الممكنات فعلم
بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات صادرة عنه بالعلم والارادة
ومن يصدر عنه الشيء بالارادة يكون مختارا فلا لان القدرة
هي الصفة التي تؤثر على وفق الارادة وبهذا الاعتبار يلزم ان يكون
جميع الممكنات مقدورة له تعالى بلا واسطة فعمومية العلة التي
هي الامكان يستلزم عمومية صفة المقدورية وهي ما ذكرنا مفصلا
سيشير اليه المحشي مجملا بقوله فمن لم يجوز كون الممكن ما علي
والثاني ثبوت الامكان له فصورة الايجاب عنه دفع المنع المذكور
اورده الشارح وحاصل الدفع ان كون الامكان علة للاحتياج
الى المؤثر لا يقتضي ان المؤثر ولو احتمل في بادي الرأي ان
يكون قادرا او موجبا لكن ثبت باجماع المليين ان المؤثر لا يكون

سوجبا فيمتنع ان يكون قادرا فكيف الامكان علة للاحتياج
الى المؤثر القادر وفيه نظر لان الثابت بالاجماع الملييني
هو حدوث العالم لا القدرة والاختيار لان المحشي قد ذكر
سابقا انه لا نزاع بين الحكماء والمتكلمين الا في قدم العالم وحدوثه
لا في القدرة والاختيار الا ان يقال ان هذا الزامي على الخصم
لانه يعلم الخصم ان حدوث العالم يثبت للقدرة والاختيار
للواجب جل شانه كما مر سابقا لكن على هذا التوجيه لا يتم الكلام ايضا
لانه لو اريد ان الاجماع وقع على ان تاثير الواجب لا يكون
بالايجاب فهو حق لكن لا نم ان الامكان علة للحاجة الى المؤثر
القادر لان الحركة الحادثة النازلة الى المركز والصاعدة
الحادثة الى الفوق لها امكان الصدور عن المؤثر الغير القادر
لان مؤثرها غير قادر فيكون الامكان علة للحاجة الى المؤثر مطلقا
لا الى المؤثر القادر وان اريد ان التاثير بالايجاب غير ممكن
سواء كان بالنسبة الى تاثير الواجب جل شانه او تاثير غيره
فهو ممنوع لان بعض التاثيرات بالايجاب كالميل الى المركز
مثل الحجر بالاجماع واتفاق ان ليس عالم الامكان تاثير

بالايجاب

بالايجاب اصلا لكان ما ذكره وجه ولكن ليس فالحق في دفع
هذا المنع ما مر من ان الامكان علة للاحتياج الى المؤثر مطلقا
في بادي الراي واول النظر لكنه بحكم البرهان ظهر ان الامكان
علة للحاجة الى الواجب لذاته والواجب بالذات يكون فاعلا بالارادة
والاختيار فيلزم ان يكون بالقدرة لان القدرة هي الصفة التي
تؤثر على وفق الارادة فظهر ان الامكان علة للاحتياج الى
المؤثر القادر   وجب انتهاء جميع المقدورات الى
الى هذا ليس قابلا للنزاع كما مر سابقا فلا نطول بذكره
ثم نفوا امكان التعلق ثم انه فرق بين التعلق بالفعل
وبين امكان تعلق والمعتزلة انما نفوا التعلق بالفعل لا امكان
التعلق بالفعل وهذا توجيه كلامه والتحقيق قد عرفت سابقا
اقول علاقة هذا الكلام حاصله ان القدرة قسمان لانها اما
مستجمع بجميع شرائط التاثير اولا وغاية ما يلزم من قاعدة الامتناع بل
هو ان يكون لبعض المعدومات الممكنة خصوصية بالنسبة من تعلق قدرة
الواجب المستجمعة بجميع شرائط التاثير لا انها مانعة من تعلق مطلق
القدرة سواء كانت مستجمعة اولا والمطلب ليس الا ان كل واحد

من خصوصيات الممكنات يكون بحيث لو اراد الله تعالى تعلق القدرة
وليست بحيث لو اراد عدمها لم تتعلق القدرة بها هذا هو الصحيح المقصود ولكن
على القول بانه لا يجوز ان يكون الخصوصية مانعة عن تعلق مطلق قدرة
الواجب جل سلطانه ولا بد له من دليل على ابطال هذا الاحتمال
وبعد دفع هذا بان مقدور المقدور مقدور وكذا معلول
المعلول معلول هو بالتحقيق الذي ذكرنا سابقا ان
الامكان علة الاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الراي لكن
بحكم البرهان ظهر ان الامكان علة الاحتياج الى الواجب
والواجب بالذات ليس فعله الا بالقدرة والاختيار فظهر ان كل
ما فرض انه مقدور فهو مقدور له تعالى فيكون قدرته تعالى عامة
شاملة لجميع المقدورات بل من تعلق الارادة بحيث لا يمكن
كلمة بل للاضراب ومعنى الكلام ان الخصوصية ليست مانعة من
تعلق القدرة الشاملة لجميع شرايط التاثير بل مانعة من تعلق
الارادة ايضا والاول انسب بسياق العبارة
يدل على ذلك نقل سابقا عن بعض [illegible] هو التحقيق الذي
يندفع به وجوه الاشكالات كما عرفت فيما سبق واعلم ان

ان ما [illegible] تعلق الارادة وان يكون للعدم ومحل الكلام الخصوصية المانعة من تعلق القدرة [illegible]

كلام

كلام المحشي هنا يدل على ان بعضا من الممكنات لا يصح ان يصدر عنه شيء
من الممكنات اصلا وكلامه فيما سبق يدل على ان حركات العباد
صادرة عنها ففي كلامه اضطراب وقد عرفت ما هو الحق فيما سبق
لان ترك الخير الكثير الخ يعني يجب ان يصدر عن الواجب تعالى
ما هو خير محض وما هو خير غالب اما الاول فظاهر واما الثاني
فلانه لو لم يصدر عنه ما هو خير غالب لزم صدور الشر الكثير
لان ترك الخير الكثير بواسطة الشر القليل شر كثير فيلزم ان يصدر عنه
نعم الشر القليل المستلزم للخير الكثير فثبت ان الشيء الواحد وهو
الواجب جل شانه يصير مبدا الخير والشر الا انه يصير مبدا الاشياء
يكون خيرها غالبا فيكون شرها قليلا فحصل الزام الثنوية ويمكن
جواب الثنوية بوجه آخر وهو ان الامر الذي يستند
اليه الشر لا يخلو من ان يكون واجبا او ممكنا والواجب بالذات [illegible]
لان البرهان قائم على ان تعدد الواجب لذاته ممتنع بالذات
على ما بين وان كان ممكنا بالذات فلا يجوز ان يكون مقتضيا
لوجود ممكن آخر لانه قد ثبت بالبرهان ان مفيض الوجود
لا يكون الا الواجب لذاته فان قيل بناء على ما ذكرتم يلزم ان يكون

وجه الشر من الله قبيح فيلزم ان يكون تعذيب العباد قبيحا
لتعذيب العباد وباعتبار ان ارادتهم يكون جزءا اخيرا من العلة
التامة فيضان الوجود فانه لله وارادة العبد شرطا فاضة
وجود الشر هذا على التقدير كون الشر امرا وجوديا اما على تقدير
كون الشيء عدما كما نقل عن الحكماء من ان الشر انما هو العدم او الوجود الشر
من حيث هو وجود خير لا احتياج في اسناد الشر الى مبدأ
موجب لان العدم يجوز ان يستند الى آخر كما ان عدم المعلول
مستند الى عدم العلة فح ينهدم بنيان ما ذهب اليه الثنوية
من ان الشر لا بد له من مبدأ موجب لان الشر اذا كان هو نفس
العدم فلا يلزم ان يكون له مبدأ موجب لان العدم يجوز
ان يستند الى عدم كما ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة
واعلم انه لما تقرر ان الوجود خير محض فلا يتصور وجود
شيء لا خير فيه اصلا او شره غالب او تساوي فيه الخير
والشر قال الشارح فانهم قالوا النور حتى قال العلامة في شرح
حكمة الاشراق ان حكماء الفرس قائلون بالاصلين احدهما نور
والاخر ظلمة وهو رمز على الوجوب والامكان فالنور قائم مقام

الوجود الواجب والظلمة مقام الوجود الممكن لا ان المبدأ الاول
اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا
عن حكماء الفرس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولذا قال
النبي صلى الله عليه وآله مدحهم لو كان العلم بالثريا لناله
رجال من فارس وهذه القاعدة ليست قاعدة كفرة المجوس مدح حكماء فارس
القائلين بلفظ النور والظلمة وانهما مبدآن اولان لانهم
مشركون لا موحدون وكذا من اثبت مؤثرين في الخير
والشر ولا قاعدة الحاد ماني الباطل الذي كان اضر الخلق
مجوسي الطينة واليه ينتسب الثنوية القائلون بالهين احدهما
اله الخير وخالقه وهو النور والاخر اله الشر وخالقه
وهو الظلمة انتهى فالاعتراض عليهم ناش من سوء فهم مقصودهم
واعلم ان هذا المذهب نقله صاحب الكشاف والقاضي في تفسير
قوله تعالى واخرون منهم لما يلحقوا بهم قال الشارح لكنه غير لازم
مما ذكر اي لكن ذلك المعنى الذي هو مراد الثنوية من ان
الخير من تغلب خيره على شره وبالشر من تغلب شره على
خيره غير لازم مما ذكر اي ذلك المعنى غير لازم مما ذكره وليلزمهم لانهم

قالوا الخير في العالم خير اكثر او شر اكثر او هذا لا يستلزم ان
يكون الخير غالبا والشر مغلوبا او الشر غالبا والخير مغلوبا لانه
يجوز ان يكونا متساويين في الكثرة فلم يلزم من دليلهم
غلبة الخير على الشر او بالعكس حتى يصح لهم ان يجعلوا من الخير ... بعض [illegible]
شره على خيره و ايضا يلزم عليهم ان يكون في عالم الوجود
غلبة الخير على الشر وغلبة الشر على الخير وهو متناقض وايضا
لما تقرر عندهم ان الوجود خير والعدم شر يلزم لهم ان لا يكون
في عالم الوجود الا الخير لان في عالم الوجود هو الوجود
والوجود خير فليس في عالم الوجود الا الخير قال الشارح اتفق
جمهور العقلاء على انه تعالى عالم ظاهر كلام الشارح ناظر الى
ان بعض العقلاء قد نفى علمه تعالى ونقل في المواقف ان بعض
قدماء الفلاسفة ممن لا يعبأ به ذهب الى انه تعالى لا يعلم شيئا
تعالى عما يقول الظالمون وكان هذا ادعى انه لم ينف احد من
العقلاء علمه تعالى جعل هذا البعض ساقطا عن درجة العقلاء
ولاحقا بالحيوانات العجم قال الشارح اما استدلال المتكلمين
كلام الشارح يدل على ان الحكماء لم يوردوا هذا الدليل في اثبات

العلم

العلم والحال ان هذا الدليل مذكور في بعض كتب الحكماء ايضا
اي تجرد الواجب انما فيه المنع وتجرد الواجب لان تجرد
غير الواجب جل ذكره دال على العلم ايضا على ما سيجيء كما الدال
على العلم التام الكامل ليس الا تجرد الواجب جل شانه
وفي هذا الدليل سر كان السر هو ما ذهب اليه الصوفية من ان
الموجود حقيقة هو الواجب جل شانه والموجودات ليست امورا
خارجة عنه تعالى بل هي تعينات له تعالى فتارة يقولون ان الواجب
جل ذكره بمنزلة الكلي الطبيعي والموجودات تعينات له وتارة
يقولون ان الواجب جل شانه بمنزلة البحر والاشياء بمنزلة
الامواج له فكما ان الامواج ليست امورا خارجة عن البحر فكذلك
سائر الاشياء بالنسبة اليه تعالى فليس في الوجود الا الله تعالى ومخالفة
هذا المذهب اكثر من ان يحصى ويمكن ايضا ان يكون السر هو ما اشتهر
بين اهل الحال والذوق من انه ليس شيء من الممكنات متصفا بالوجود
اتصافا حقيقيا لان الممكنات لها ارتباط بالموجود الحقيقي واطلاق
الموجود على الممكن من قبيل اطلاق متمول على زيد واطلاق مشمس
على الماء فليس المتصف بالوجود حقيقة الا الله تعالى وما عداه من مظاهره

[ويمكن ان يقال ان كلامهم امور ولا ... والمراد ... الوجود بل ... المذكور ليس ... الوجود ... ومرادهم ... باعتبار الاصالة والفرعية ... الغرض ... الواجب هو الحقيقي ... ليس الا واحدا ... الواجب ... عداه ظلال له ... منه سلمه]

وفيه نظر لانه ان اريد انه لا يمكن سوى الله تعالى من الممكنات المتحققة
في الخارج بحيث ينتزع منها الوجود بالمعنى المصدري والا لزم
القول بما ذهب اليه السوفسطائية غاية ما في الباب انه لم يكن الا قد
بالوجود من قبيل الاستناد الى الجاعل لا من قبل ذاته وان اريد
ان مطابق انتزاع الوجود ليس الا الواجب جل سلطانه فهو
حق لكن هذا لا ينافي كون ما عدا الواجب من الممكنات المتحققة مع عدم
الوجود بالمعنى المصدري ويمكن ان يقال ان المراد بما ليس هو انه
ما ثبت كون الواجب جل شانه محض الوجود فيجب ان يكون بالفعل
من جميع وجوه ذاته ومن جميع وجوه كمالاته لانه لو كان بالقوة
باعتبار بعض وجوه ذاته او بعض وجوه كمالاته لكان مندرجا
تحت بالقوة فلا يكون بالفعل في جميع الوجوه واذا لم يكن
بالفعل في جميع الوجوه لم يكن محض الوجود بل يكون مشوبا
بالقوة فثبت انه اذا ثبت كونه محض الوجود يجب ان يكون بالفعل
من جميع وجوه الذات وكمالاته التي هي عين الذات
لانه ثبت ان جميع كمالاته عين ذاته ولا شك ان العلم كمال مطلق
للموجود بما هو موجود فيجب ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عداه في

الغير

الغير لانه لما فرض انه محض الوجود فيجب ان يكون بالفعل من
جميع الوجوه والا يلزم القوة وهو خلاف الفرض فيجب ان
يكون عالما بذاته وبجميع ما عداه من الكليات والجزئيات
المادية والمجردة فلا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء وهو السميع العليم ويمكن ان يقال في القضية وجه آخر انه لما ثبت
انه جل شانه محض الوجود الصرف فلا يتصور التعدد فيه لانه لا يمكن
تصور التعدد فيه لانه اذا ثبت كونه محض الوجود الصرف
المجرد عن العوارض فيجب ان يكون جزئيا حقيقيا متشخصا بذاته
ولا شك ان الجزئي الحقيقي لا يمكن تصور التعدد فيه فلا يمكن تصور
التعدد في محض الوجود الصرف المجرد عن العوارض ولما
كان محض الوجود الصرف القائم بذاته ظهورا او نورا
بذاته فيكون له الظهور التام والانكشاف التام وليس العلم
الا الظهور فيكون عالما وما كان الظهور والانكشاف اتم
الانكشاف فيلزم ان يكون عالما بذاته وبجميع ما عداه من
الممكنات وبجميع الحقائق كلياتها وجزئياتها مجردات
وماديات مثال ذلك الصدر في فافهم وتبصر وكن من الشاكرين

لكن فيه صرف عن المتبادر يعني ان كلام المصنف بناء على حمل الكلام على خلاف
عن الفاعل القادر العاقل والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه
ودلالة العلم فيفهم من ظاهر كلامه ان كل واحد منهما تفيد العلم الا ان اثنين
منها تفيد اصل العلم وواحد منها تفيد شمول العلم فمقتضى ظاهر
كلام المصنف اي بحمل قوله وان خص عام على ان المراد ان الاخير
كما انه تفيد اصل العلم لكن تفيد شمول العلم ايضا بعيد عما ذهب اليه المحشي
منها العلماء بذواتها واعلم انه يمكن اثبات القدرة والارادة
والحيوة وساير الصفات الكمالية من هذا الاسلوب ايضا ويمكن
حمل قول امام المتقين ويعسوب الدين امير المؤمنين علي بن ابي طالب
صلوات الله وسلامه عليه وعلى اولاده المعصومين من عرف
نفسه فقد عرف ربه لانه اذا عرف نفسه فقد عرف ربه لانه اذا عرف
نفسه بانه عالم قادر مريد مجرد وغيرها من الصفات الكمالية وعرف ان
بارئها ومفيضها يجب ان يتحقق له ما هو اعلى من هذه الصفات
الكمالية واشرفها فقد عرف ربه بجامعيته الكمالات الحقيقية قوله
العلم مطلق اي في الجملة من غير تقييد بالذات او بغير الذات
بان نقول لما كان الواجب تعالى مبدا لجميع الموجودات التي منها

العلماء لكان عالما لكونه الفاعل باشرف واكمل من اثره وهو لم يكن
العلماء عالمين به والا لكان الواجب تعالى شانه عاملا بذاته ايضا
كما يدل عليه الدليل الذي استدلوا به على ان الله تعالى عالم بذاته
مرادهم نفي العلم التفصيلي لا نفي اصل العلم لانه قد لا يكون الدليل
منطبقا على المدعى ومما ينبه بعض الاشارة على الدلايل الغير التامة
كيف وقد قال المصنف قدس سره في نقد المحصل اقول قد يقال الفلاسفة
قالوا العلم حصول صورة المعلوم في العالم ومع ذلك فيه نقض من
اضافة العالم الى المعلوم والعالم والمعلوم ان كانا متغايرين
فلا بد من ان يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن ان يعقل المبدا
الاول شيئا من غيره ولو كانا واحدا فلا بد فيه من تغاير اعتباري
حتى يمكن ان يتعقل الاضافة بينهما ولا كثرة في المبدا الاول بوجه
من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو نقيض الوجود علينا فهذا
مذهبهم والباقون منهم ومن اهل الملل جميعا اتفقوا على انه تعالى
عالم انتهى وهذا صريح في ان قدماء الفلاسفة مذهبهم انه تعالى لا يعلم
شيئا تعالى الله عما يقول الظالمون والاوسط لنفي وجوز
وجه الاولوية هو ان ظاهر كلام الشيخ يدل على انه جاز لغير الكون فوقه

العلم على الموجودات الذي جعلوه كالصور

هو الكل لا مانع وليس كذلك بل يجب الصرف عن الظاهر على ما قاله المحشي
بخلاف قوله جوز بل قوله جاز لان قوله جوز يدل بحسب الظاهر
صراحة بها ولا نزاع في ذلك لان اكثر الاشاعرة جوزوا ان
يكون فوق ما هو الكل على وجه ما ذكر لم يوجد احد منهم واعلم
ان لبعض مشايخنا في اثبات هذا المطلب وجه قاعدة امكان الاشرف
والمذكورة ما هو مذكور في كتب الرؤساء وهو انه اذا وجد الممكن
الاخس يجب ان يوجد قبله الممكن الاشرف لانه اذا وجد الاخس
ولم يوجد الاشرف قبله فلا يخلو اما ان لم يكن الاشرف ممكن الوجود
ام لا فان لم يكن ممكن الوجود فيكون محالا وليس الكلام فيه بل الكلام
في الممكن وان كان ممكن الوجود فاذا فرض صدوره عن الواجب
فلا يخلو اما ان يصدر بلا واسطة الاخس او بواسطة وكلاهما باطل
اما الاول فلانه يلزم جواز صدور الكثرة عن الواحد بلا واسطة لانه
قد فرض وجود الاخس بلا واسطة الاشرف فاذا فرض وجود
الاشرف ايضا بلا واسطة شيء يلزم جواز صدور الكثرة عن
الواحد الحق وهو محال واما الثاني فلانه يلزم ان يكون المعلول
اشرف من العلة وهو باطل [illegible] فوق الكل اذا عرفت هذا

مفعول

مفعول لا يمكن ان يوجد نظام احسن فوق هذا النظام [illegible]
ما دون ما هو قابل له امكان الاشرف والغرض على قاعدة امكان
الاشرف بانه لو تم هذا لوجب ان لا يكون لبعض الاشخاص ممنوعا
عما هو اشرف والحال انا نرى اكثر الخلق ممنوعين عنها [illegible]
حصولها فيهم اولى والجواب عنه على ما في المطارحات هو ان قاعدة
امكان الاشرف انما هي جارية فيما فوق الكون اي المكونات
الثابتة المستمرة الوجود بدوام عللها الثابتة الغير المتغيرة كالمجردات
الفلكية لا فيما تحت الكون اي المكونات المتغيرة المستعدة بحركات
والاستعدادات كالمواليد الثلثة والنفوس وذلك لان الامور
التي هي تحت سلسلة الحركات والتغيرات والاستعدادات المختلفة
لا يمنعها عن كمالاتها الممكنة لها امر غريب لان علة كمالاتها اما
ذات الفاعل او امر لازم له وبالجملة كل ما يمكن [illegible] الكائنة الدائمة
كان فيضان وجوده ولا يحتاج في فيضان وجوده
الا امكان الاستعدادي يكون جميع كمالاته حاصلة لها في
بدو الفطرة فلا وجود [illegible] كمالاته حاصلة لها في بدو الفطرة
لا [illegible] احدهما عن الاخرى بل [illegible] وجود ما [illegible] كمالاتها بالفعل

بخلاف الحوادث اليومية فان علل وجودها وشرائطه ووجه خاص
بكل واحد منها فيمكن ان يمنع علل وجودها وغيرها بزعم علل وجود ما فيحكم لكونه
لا يوجد لها مع انها تترتب النسبة اليها لنقصان استعدادات
تكونها عن الحصول فيكون الكلام الشريف ثم ان ههنا جوابا حسنه
وهو ان النجاة الملاحية متعلقة بتدبير الكل من حيث هو كل اولا
وبالذات وبتدبير الجزء ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام
الكل احسن من النظام الواقع عليه ما هو عليه وان امكن ان يكون فرد
فرد منها احسن بالنسبة اليه وبالنظر الى خصوصيته لكنه يكون مخلا بحسن
نظام الكل وان حسن عنها وجهه ونظير ذلك ان المعمار اذا طرح
نقش عمارة وجعل كان الاحسن لتلك العمارة ان يكون بعضها اطرافه
مبرزا والبعض الآخر محلا بحيث لو غير هذا الوضع لاختل
حسن مجموع العمارة ولم يكن الاحسن نظرا الى خصوصية
كل من الاجزاء ان يكون بحسب مثلا ونظير آخر هو ان البدن
لما كان مهبرة وحفظ مقصود ويفوز الفصد والحجامة
بل قطع جزء منه اذا علم حفظه بهذه الجراحات مع
ان اللائق بحال كل جزء من اجزاء البدن بخصوصه ان يكون باقيا

بحاله بلا عروض جرح وقطع عليه وبهذا يتضح ان المطلوب
الكل من حيث هو يتصف بالنظام الاحسن الذي ابداه
الله من جميع الاجزاء منه حتى يمكن ان يقال حقيقي الاحد
منه فلا بد ان يوجد على هذا الوجه وهو بخيره من الوجوه فانه
من حيث تلك الوجوه ابعد عن المناسبة مع المبدأ ولعل
تفاصيل كيفية هذا الحسن واختلاف تغيير حال فرد فرد مما هو
عليه من سر القدر الذي استأثره الله بعلمه ولم يطلع عليه احد
سواه او اطلع عليه واحد بعد واحد من الانبياء و
الاولياء او الحكماء وامره سبحانه بعلم اسرار الاشياء
ان ارادوا بالخطور التفصيلي انه يتصحح
ان المعجزة علم المرسل هو اصل العلم لا العلم التفصيلي يمكن
اثبات اصل العلم التفصيلي من الشرع نعم يمكن اثبات
خصوص العلم ونحو العلم من الشرع كالعلم التفصيلي او العلم
المتقدم على الايجاد والمكنات ونقل عن غياث المدققين انه
قال في رسالة دليل الهدى ان اثبات صدق النبي من الاحكام
يمكن بالمعجزات بان يدعي الصدق لشهادة امر خارق للعادة

على وجه تطمئن به القلوب لا يبقى شائبة ريب في صدقه من ان
اقال هذا الصادق انه تعالى موجود يجزم بالعقل قطعا مع
في ذلك لحصول العلم بكل ما اخبر به هذا الصادق وعلى هذا
التوقف لا يكون مكابرة قال بعض الفضلاء قد يتفق اذا
ثبوت المعجزات تحصيل اليقين بصدق الرسول ثم يحصل
العلم بكل ما اخبر به ومن جملته انه تعالى عالم فمن لم يتوقف ذلك
على العلم بانه عالم اولا [illegible] هذا وحاصله ان نفس ارسال
الرسل وان كان موقوفا على كون المرسل عالما في نفس
الامر لكن لا يتوقف العلم على العلم بذلك ولا احد القبول
لو صح هذا لامكن اثبات وجوب الواجب للنبي [illegible] ما ذكروه
لم يقل به احد منهم ومنشأ الغلط ان عدم القول به لا يقدح
في الغلط اذا كان معقولا لان كل ما هو معقول لم يكن
مسطورا في الكتب لهذا العلوم والصناعات [illegible]
بما هو الانكار وايضا اثبات وجوب الواجب تعالى
بقول الرسول الذي ثبت رسالته بحث مرض المعجزات
قال به غياث الدين المدقق في رسالة دليل الذي [illegible] المتقدم

وبها يظهر ان المحقق اولاهية لينكشف حل الاول في المقال والعلم
ان النفس اذا صارت متوجهة الى مبدأ العلم فلا تجد مهيتها الا وجود النفس
للوجود بالفعل وهذه الاسباب التي تحدث بها النفس عند ملاحظة
حال نفسها وبالجملة العلم حضور شيء لامر مستقل في الوجود وانما قيد
الوجود بالاستقلال لان الامر الذي لا يكون مستقلا بالوجود في الحقيقة
يكون محتاجا بالغير يكون انيته للمحل هو بعينه وجوده لمحله
تحقيقه العلم هو الوجود الرابطي لامر مستقل بالوجود اي
الموجود بالفعل ولا يكون الماديات مستقلا بالوجود لان
الهيولى لما كانت القوة متضمنة فيها بل فعليتها فعلية القوة
فلا يكون الهيولى والصور المادية [illegible] لان الهيولى والصور لما
لم موجودة بالفعل بمعنى لا يكون القوة متضمنة فيها
لان الموجود بالفعل ما لا يكون القوة متضمنة فيه فالموجود
بالفعل لا يكون الا امرا مجردا قائما بالذات والامر المجرد
القائم بالذات يشترك بين الواجب جل شأنه وبين الجواهر
المجردة فالموجود بالفعل من الممكنات ليس الا الجواهر المجردة
في العالم منها لا يكون الا الجواهر المجردة فان قيل اولم يكن

اى الوجود بالفعل نسخه

نفسها انه محله لا ماهو نعوت محله
لان الوجود [illegible]

الهيولى والهيولانيات موجودة بالفعل ثم نقض لم يكن معلومة
ايضا لان العلم لما كان هو الوجود الرابطي يجب ان يكون
الوجود بالفعل ليصح ان يكون للغير قلت خواص المعلومية
توجد في الهيولى والهيولانيات لان مناط المعلومية هو
ان يكون الامر الذي وبين الجواهر المجردة فالموجود بالفعل
شأنه المعلومية له وجود رابطي بالقياس الى موجود بالفعل
والهيولانيات لا تأبى في الوجود الرابطي لشيء موجود
بالفعل واما مناط العالمية فلا يوجد فيها لان مناط العالمية
هو ان يكون الشيء موجودا بالفعل ويكون بالقوة مضمنة
فيه والحاصل ان الفعلية قسمان احدهما ما هو مخلوط
بالقوة وثانيهما ما لا يكون كذلك والمعتبر في العالمية هو الثاني
فان قيل يلزم ان لا يكون شيء من الممكنات عالما لان كل
شيء من الممكنات باعتبار ذاتها بالقوة فالقوة مضمنة
في فعليتها وقد قلت ان الفعلية المضمنة فيها القوة
لا تصير مناط العالمية قلت المراد بالقوة هنا القوة المعارضة ا
عن الفعل لا القوة المخلوطة بالفعل والحاصل ان القوة

والفعل قد يكونان متغايرين كما في الهيولى والهيولانيات
وقد يكونان غير متغايرين كما في المجردات وكلامنا ههنا
في الاول دون الثاني اذا عرفت هذا ظهر لك ان حقيقة
العلم لا يكون الا الوجود والحصول للمجرد القائم بذاته
مطلقا سواء كان في ذاته كما في علم المجرد القائم بالذات
بذاته او لديه كما في علم المجرد القائم بالذات لمجرد اخر قائم
بالذات او عنده كما في علم المجرد القائم بالذات بالصورة
اي حاله فيه وبالصورة اي صورة الحواس الحاضرة عند النفس
المجردة فبالاعتبار الاول والثاني قيل العلم حضور مجرد عند
مجرد وبالاعتبار الثالث قيل العلم هو حصول صورة الشيء
في العقل فالعلم اما حصولي واما حضوري والا ثبت الحق ليس
العلم حقيقة الا الحضوري والتقسيم بالحصولي والحضوري ليس الا
باعتبار اول النظر وبادي الرأي لان المعلوم بالعلم
الحصولي حقيقة ليس الا الصورة الحاصلة في العقل وتلك الصورة
معلوم بالحضور على ما هو رأي الشيخين قال ان النفس لا تدرك
الا ما حصل فيها وهو الصورة ويدل على ذلك انه لو ارتفع الصورة

عن الخارج لكان الادراك بحاله الا ترى ان النائم والمبرسم
يدرك كثيرا ما لا وجود له في الخارج على نحو ادراك ما في الخارج
فنقول ان المعلوم حقيقة هو الصورة [وذو الصورة] معلوم بالعرض و[الصورة]
حاضرة عند النفس فيكون الصورة معلومة بالعلم الحضوري
وبناء على ما هو المذهب المنصور من ان الاشياء تحصل
بانفسها في الذهن ليس العلم الا العلم بالكنه لا العلم بالوجه
لان وجه الشي اذا حصل في العقل فالمعلوم حقيقة هو حقيقة
ذلك الوجه وذو الوجه معلوم بالعرض فالمعلوم حقيقة
هو كنه الوجه بناء على ان الاشياء تحصل بانفسها في الذهن
فاتضح لك ان العلم حقيقة ليس الا الحضوري وان العلم لا يكون
الا بالكنه فاحفظ هذا ولا تكن من الغافلين قد بقي
شي وهو انه قد توهم من ظاهر توقف العلم بوجوب الشي
عند الموجب بالفعل انه يلزم الكثرة في حصول العلم في
كل الامر في علم الشي بنفسه لانه لا يتصور الكثرة فلا
يتصور العلم وازيح بان المراد من الموجب بالفعل في قوله
عند الموجب بالفعل اعلم من ان يكون هو الشي الاول او لا

وذو الصورة م

والشاهد

والشاهد على ذلك هو علم الانسان بذاته فانه قد تقرر ان الترتيب
في الالفاظ والتقديم والتاخير فيها موجب للتقديم والتاخير
في المعاني فكيف يجوز ان يكون الموجب بالفعل في الموقف
بكون العلم من الشي الذي هو متقدم عليه في الترتيب جليا بذا
الترتيب كما هو في المعبر به لا في المعبر عنه فيجوز ان يكون المعبر عنه
بها واحدا وبالجملة مناط العلم هو تحقق الوجوب بالفعل فاذا
وجد المجرد القائم بذاته يحقق العلم بالفعل لانه ليس لتحقق
طبيعة العلم شطر سوى تحقق الوجوب بالفعل فقد تبين لك
مما بينا ان كل مجرد عالم وكل عالم مجرد في ذاته متعلق بالوجوب
واما حاصل ان الوجوب في نفسه هو عين الوجوب للمدرك فالفرق
بين الوجوب في نفسه والوجوب للمدرك انما هو بالاعتبار فقط
فهذا الوجوب اذا لوحظ بالقياس الى ذلك الموجب مع قطع
النظر عن كون ذلك الموجب حاضرا عند موجب آخر فوجوده
بهذا الاعتبار هو وجوده لنفسه واذا لوحظ ملاحظة الانفصال
عند المجرد القائم بالذات فهو بهذا الاعتبار وجوده للعلم وعلم
لم يصح ان يكون ما وجوده الا حاصلا انه ما فرض ان وجد

اسم

المحسوس والمعقول في ذاته هو وجوده لمدركه يجب ان يكون المدرك
يكون وجوده لنفسه لا لغيره ليصح ان يكون وجوده شيء له لانه لو كان
وجوده المدرك لمحله لا لنفسه يلزم ان لا يكون وجوده الشيء له لكان المدرك
بل لمحله فلا يكون وجوده المعقول والمحسوس في ذاته وجوده لمدركه
وهو خلاف المفروض   الى هذا بالغيبة الواقعة اي لغير مادة الاخر
المذكور على هذا التقدير فالاعتراض المذكور لبنائه على هذا المفروض
والتقدير وعلى التقدير الآخر وقولهم قوله عن لعدم الغيبة برد الاعتراض
آخر   البعد هو مفعول اقيم مقام فاعل ان عن ثم لئن تنعكس
الموجبة الكلية اي لئن لو كانت الموجبة الكلية منعكسة الى موجبة
كلية لكانت اثبات الاصل كافيا في اثبات العكس لان العكس
من لوازم الاصل واذا ثبت الملزوم ثبت اللازم والا
يلزم تحقق الملزوم بدون اللازم لكن لا ينعكس الموجبة الكلية
الى الموجبة الكلية فثبت الحاجة الى بيان الموجبة الكلية الى
عكس الموجبة الكلية التي هي قولنا كل معقول مجرد وعكس هذه
الموجبة الكلية هو كل مجرد معقول وفي هذا العكس لا يكفي اثبات
الاصل بل لا بد له من بيان فبين بقوله لكن المجرد عن المادة الخ

حتى يصير

حتى يصير جزء محذوف تقديره حتى يصير معقولا
كما كان في المعقولات بالقوة هذا متعلق بقوله او بان تغير
فيه شيء   اي غير قائم بالغير ليس عدم القيام بالغير كما في
ذكره الشارح ظاهر النفس والا كانت الهيولى مساوية معها
بل المراد ان الموجود بالفعل الذي لا يكون قائما بالغير كما في
ظاهر النفس والهيولى وان لم تكن قائمة بالغير لكنها ليست موجودة
بالفعل لان موجودية الهيولى ليست مستقلة بنفسها ولهذا احتاج
بعض اي كما ان الهيولى آلة وشبكة لاصطياد الصور اصطيادا
بجسمانيات والآلة موجودة للغير فالهيولى موجودة للغير ولهذا
المعنى موجودة الهيولى للغير لا لنفسها وما يكون وجوده لنفسه
مستقلا لا يصح ان يكون عاقلا   كمال مطلق للموجود من حيث
هو موجود الخ واعلم ان المراد بالكمال المطلق للموجود بما هو
موجود هو الكمال الذي لا يختص في كماليته بقدر وقدر وحيث
وحيث فقوله قدر وقدر اشارة الى الكمال الذي يكون
كماليته باعتبار بعض الزمان دون بعض كبعض الاحكام
فانه يكون في بعض الزمان كمالا وفي بعض آخر لا يكون كمالا

والتعبير عنه بهو هو وقولنا من حيث اشارة الى الكمال الذي
لا يكون كمالا له الا مع حيثية التقييد به للموجود بما هو موجود كما لو
فانه الموجود ما لم يتخصص بالتجسم لم يكن الحركة كمالا له لان الحركة
كمال الجسم بما هو جسم لا بما هو موجود بخلاف العلم فانه كمال
للموجود بما هو موجود ولا يجب له تخصيص الموجود ليكون العلم
كمالا له ولا يكون كمالا له بدون هذا القيد كما ذكرنا في الحركة فان
قيل قد تقرر ان العلم هو وجود مجرد لمجرد فيكون العلم هو الوجود
المجرد فيلزم له تخصيص الوجود بالتجرد ليكون كمالا فلم يكن العلم
كمالا مطلقا للموجود بما هو موجود ان كل موجود اذ الوجود فقط
من حيث انه موجود جاز ان لا يكون له العلم كان العلم كمالا له مطلقا
بهذا المعنى وليس الكلام في ان العلم بالفعل من اي طريق
يحصل واي شيء يكون مصححا للتعلم فالمجرد هو مصحح حصول العلم
بالفعل لا مصحح كون العلم كمالا مطلقا للموجود بما هو موجود
وكل كمال لا يمتنع هذا كبرى القياس وهذا القياس من الشكل
الاول وتقريره العلم كمال لا يمتنع على الواجب جل شانه وكل
كمال لا يمتنع عليه تعالى فهو حاصل له بالفعل فالعلم حاصل للواجب

قلت محصول ان العلم كمال مطلق
للموجود بما هو موجود ه
والكون [illegible] هذا العلم كمالا هذا
للكمال المشكوك العلم [illegible]

المطلق
جل شانه بالفعل اما بيان الصغرى فلان العلم كمال للموجود
بما هو موجود على ما مر بيانه واما بيان الكبرى فلانه جل شانه لو
لم يكن العلم حاصلا له بالفعل يلزم فقدان الكمال فيلزم النقص
وهو جل شانه كامل مطلق لا يتطرق على جنابه نقص اصلا
واعلم انه بهذا المسلك يمكن اثبات سائر الصفات الكمالية
ايضا لا يخفى ما في حل العبارة المصنف لان ظاهر كلام المصنف
رحمه الله تعالى هو ان الدلائل المذكورة هو دلائل لاثبات
اصل العلم للواجب تعالى لا العلم المقيد بالذات فحمل قول
المصنف واستناد كل شيء اليه على ما ذكره الشارح بقوله وانه
انه تعالى عالم بذاته اي بعيد عن ظاهر كلام المصنف رحمه الله وصرف عن
المتبادر   واعلم ان القول المصنف واستناد كل شيء اليه
ان جميع الاشياء مستندة الى الواجب جل شانه بلا واسطة لان
ظاهر الاستناد هو الاستناد بلا واسطة   والاولى ان يحمل على الاولى
لانه يمكن ان يقال انه يجوز ان يكون مراد المصنف من قوله والاخير
ان الاخير لفقد شمول العلم بدون الفرض ومع الفرض يلزم الدور
آخر لفقد اصل العلم الفرض وهذا ولو كان معنى صحيحا في نفسه

من المتبادر المذكورة سابقا فانه اي الحاشية المنونة تقول المصنف
واستدل وكل شيء اليه فلان التعقل حضور الماهية المجردة بدل
الشيخ هذه المقدمة بقوله فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم
عند العالم وهذه المقدمة لا تكون قابلة للمنع لان العلم
اما حضور المعلوم او ما هو لازم للحضور فذلك الشيء هذا
وايراد المنع كما اورد صاحب المواقف على قوله فلان
التعقل حضور الماهية المجردة وهذا يحصل كلام المحشي رحمه الله
فيه فهو لا يمكن دفع المنع الاول بغير ان المنع الاول على مقدمة من
الدليل على ما قرره صاحب المواقف ايضا بناء على انه لما كان نفس
الانسان عالما بالمعاني الكلية وبذاته المجردة فذاته مجردة
فهو كما ان التعقل حضور الماهية المجردة او ما هو لازم للحضور
والمنع على احد سببيه مكابرة والحق هو ان الحضور بالمعنى
او ما هو لازم للحضور لمن كان المراد بالحضور الوجود الرابطي
للحضور فالحق ان التعقل والعلم هو الحضور لانك قد عرفت سابقا
ان العلم هو وجود الشيء المجرد قائم بالذات ولذا كان امرا
آخر فالحق على ما قاله المحشي قدس سره كما عرفت قوله اذا المقصود

بكل منهما

ذاته
بكل منهما حاصل لا تتصف بالعالمية فان الجواب عنه [illegible]
ومع ذلك لا يكون عالما ممنوع والجواب عنه بمنع المصادرة
على المطلوب لان الشعور والادراك فهو العلم المنع
وهو اشتراط التغاير بين الحاضر وما حضر عنده الشيء
المذكور وهو ان عدم اشتراط التغاير قد علم من علم الانسان
نفسه كما قال الله تعالى واعلم انه يمكن توجيه الادلة
المثبتة بثلاثة وجوه ويمكن كل وجه اشارة الى برهان لاثبات
علم الواجب جل شانه احدها ان المعطي الا بالعلم من كان خالق
شيء وكان ذلك الخالق مجردا وخير الحكمة الحقة الف القوى
عنها المعلول فانه لا يصح ان يكون عالما بالمعلول وثانيها ان
المعطي الا بالعلم من كان خالقا شيء او كان مجردا وخير الحكماء ان
ذلك الشيء يجب لانه يكون لذلك الشيء حصول له فيكون لذلك
الشيء حصول للمجرد فيكون معلوما له وثالثها ان المعطي الا بالعلم
من كان خالقا شيء وكان مجردا فيكون تجرده في اعلى
مراتب التجرد فيكون علمه في اعلى مراتب العلم فيكون علمه تاما
كاملا والعلم التام الكامل لا يكون الا اذا كان الشيء

ومن بعض لوازمه موجود لك الحصول
هو ان يكون عالما به م ح

عالما بذاته وبجميع جهات ذاته ولوازمه ومن بعض جهات ذاته العلم
والا لم يكن له علم تام وهذا نقص تنزه تعالى عنه
الحاصل م
علم كمالي الاجمالي والتفصيلي وصفتان للادراك والعلم
الاجمالي والتفصيلي قد يتحققان في المحسوسات وقد يتحققان
في المعقولات اما في المحسوسات فكما اذا راينا عدة
اشخاص دفعة واحدة فهذه الرؤية وقعت على جميع تلك
الاشخاص ضعفا وهذه الاشخاص مرئية ضعيفة لكن
بعنوان الاجمالي فاذا التفتنا مرة اخرى على كل شخص
شخص بخصوصه فيكون كل شخص شخص مرئيا لكن بعنوان
التفصيل والمعلوم في الصورتين واحد والعلم الاجمالي
متعدد واما في المعقولات فكما اذا حصل لنا علم بعض
من مسائل العلم اذا كان بحيث لو سئل علينا مسئلة كنا
قادرين على جوابه بلا تجشم كسب جديد فالعلم السابق على
السؤال اجمالي بالقياس الى ما يحدث بعد السؤال على كسب
والمعلوم في الصورتين واحد والعلم متعدد فالعلم الاجمالي
مبدا او سابق على العلم المفصل والعلم التفصيلي مناط

فلا يكون

فلا يكون العلم التفصيلي في مرتبة العلم الاجمالي لان العلم التفصيلي
مترتب على العلم الاجمالي اذا عرفت هذا فنقول اذا كان
العلم الاجمالي عين ذات الواجب جل شانه ولم يكن العلم
التفصيلي عين ذاته يلزم انه لا يكون الواجب جل ذكره
بحيث يحصل له العلم التفصيلي في مرتبة الذات فيلزم فقدانه
بعض العلوم الذي هو اكمل فان العلم التفصيلي كمال
اتم اكمل من العلم الاجمالي في مرتبة الذات فيلزم
انه لا يعلم الاشياء مفصلا في مرتبة الذات بل يعلم
الاشياء مجملة في مرتبة الذات وايضا يلزم انه يحصل له
علم بعد ما لم يكن له في مرتبة الذات فيلزم انه يكون فاقدا لبعض
الكمالات في مرتبة الذات لان العلم كمال مطلق للموجود
بما هو موجود وما يتوهم من انه يجوز ان لا يكون العلم
التفصيلي كمالا له فمندفع بما ذكرنا من ان العلم كمال مطلق
للموجود بما هو موجود والجهل نقص مطلقا ومن انكر هذا
فليس انكره الا باللسان لان قلبه مطمئن بالايمان
وايضا ايجاده الاشياء مفصلا لا يكون الا بعلم سابق على ذلك

الاشياء ويجب ان يكون ذلك العلم السابق علما مفصلا والا لزم
الايجاد شيئا بعينه بدون العلم بذلك الشي بعينه وهو باطل بالبديهة
من العلم عند المتشرعين فان الله جل ذكره الا يعلم من خلق وهو
اللطيف الخبير فذلك العلم السابق لو كان زائدا على ذاته
تعالى يلزم التسلسل وهو قبيح وبالجملة مفاسد هذا اكثر من ان يحصى
فلابد لنا من الاتيان بما هو الحق الواضح والقول الصراح
في تحقيق مسئلة علم البارى الاول بمجعولاته ومعلولاته قبل
الايجاد فنحن نقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق
لما قام البرهان على اصل علمه تعالى وعلى علمه بذاته وعلى علمه بجميع
مجعولاته فلما قام البرهان على ان علمه تعالى بذاته عين ذاته
فبقي الكلام في علمه تعالى بمجعولاته فاطلب فنقول ان المجعولة
تعالى يجب ان تصدر عنه تعالى بالعلم لانه تعالى في اعلى مراتب
التجرد واعلى مراتب القدرة والاختيار وفعل الفاعل
المختار يجب ان يكون بالقصد والعلم عنده وقد جاء في الكتاب
الكريم الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فذلك العلم
لا يكون في مرتبة صدور المجعولات او قبله فان كان الاول

يلزم ان لا يكون الواجب جل شأنه عالما بمعلوله قبل وجود معلوله
فيلزم ان لا يكون ذاته تعالى عالما باعتبار ذاته فيلزم ان يكون فاقدا
لبعض كمالاته في مرتبة الذات لان العلم مطلقا كمال
مطلق للموجود بما هو موجود فالعلم الذي يكون بخصوص كل
مجعول مجعول يجب ان يكون متقدما على ذلك المجعول لتصحيح الايجاد
والجعل وذلك العلم المقدم يجب ان يكون عين ذاته الواجب
جل شأنه لانه لو كان زائدا يلزم التسلسل كما مر وهو خلف وايضا
يلزم على هذا التقدير ان لا يكون لبعض كمالاته تعالى في مرتبة ذاته
كما مر بيانه فتحقق الا ان الزام ان الواجب يصدر عنه معلوله بخصوصه
ولا يعلمه قبل الايجاد او لم يكن العلم المقدم بخصوص كل مجعول
مجعول عين ذاته والاول باطل والثاني هو المطلوب فذات
الواجب جل شأنه صورة علمية لجميع المجعولات بحضور ذاته
تعالى هو بعينه حضور جميع الاشياء فكذلك الاشياء والصدور عنه
تعالى منكشف فعلمه بالاشياء بعد كونها كعلمه تعالى بها قبل كونها ولا
تفاوت في ذلك اصلا لان مناط علم الواجب جل شأنه بالاشياء
هو ذاته تعالى بذاته بلا مدخلية امر اخر اصلا وليس العلم بالفعل

الاول شيئا مقدما على العلم بالفصل الثاني شيئا لان جميع كمالات
الواجب جل ذكره يجب ان يكون في مرتبة واحدة والا يلزم ان
لا يكون جل شانه فاقدا لبعض الكمالات في مرتبة من المراتب
وهو محال ايضا نعم يجوز ان يكون بعض المعلومات مقدما على
بعض آخر كالفصل الاول بالنسبة الى الفصل الثاني باعتبار
الوجود لا باعتبار المعلومية وايضا لما كان الواجب جل شانه
علة لجميع ما عدا ذاته ومفيدا للوجود كله ممكن على مقتضية
لجميع الموجودات ولما كان عالما بذاته اتم العلوم يجب
ان يعلم ذاته انه علة للكل ومفيد لوجود الكل والا لم يعلم
ذاته اتم العلوم ولم يعلم ذاته من جميع الوجوه فلزم
من هذا ان يعلم جميع الموجودات في العلم بذاته كيف لا ولو لم
يعلم الواجب جل شانه الاشياء التي ان يوجد يلزم ان
لا يعلم ذاته علما تاما بل فات عنه تعالى بعض وجوه العلم
بذاته وهو ان في شان ذاته ان تفيض عنها كل موجود تماما
يؤيد ان حضور ذاته تعالى عنده ذاته هو بعينه حضور الاشياء
بل هو اقوى من حضور الاشياء هو ان نسبة الاشياء

الاشياء داخله واد ام العلم الاشيا
من ذاته يلزم ان لا يعلم ذاته

لجنابه جل شانه كنسبة الظل الى ذي الظل فحقائق الاشياء
فاظلة اظلال حقيقة الواجب جل شانه ووجودات الاشياء
كانها اظلال وجود الواجب جل شانه وعلوم الاشياء
اظلال علوم الواجب جل شانه وهكذا سائر الصفات الكمالية
فالواجب جل شانه بمنزلة الاصل والاشياء بمنزلة العكس
ولا ريب ان الاصل في شيئية العكس اتم من العكس في شيئية
نفسه لتنضح ذلك في نسبة الامر الخارجي الى ما في المرآة
منه فكيف يتحقق الادراك والعلم لصورة في شيء حاصلة
فيه ولا يتحقق لما هو اتم من هذا الشيء في شيئية فحضور الواجب
جل سلطانه عند ذاته تعالى اقوى من حضور الاشياء عنده
تعالى من حضور الاشياء عنده تعالى فالعلم الحضوري هو حضور
عين المعلوم عند العالم او حضور ما هو اقوى من حضور
المعلوم والعلم الحضوري بالنسبة الى جنابه تعالى انما هو
باعتبار الاحتمال الثاني اي حضور ما هو اقوى من حضور
المعلوم فمناط العلم بجميع الاشياء ليس سوى الذات
المقدسة البسيطة من جميع جهات الذات فالعلم بجميع الاشياء

ليس الا امر واحد من جميع الجهات و بسيطا من جميع الجهات
ويحتمل ان يكون هذا ما روي عن امير المؤمنين وامام المتقين و
الوصيين صلوات الله عليه وعلى اولاده المعصومين العلم
نقطة كثرها الجاهلون اشارة الى هذا واعلم ان نسبة
هذا العلم الى الجزئيات والى صورها كنسبة الاجمال الى
التفصيل فكما ان الاجمال مبدا التفصيل فكذلك هذا العلم
مبدا لجميع الممكنات وصورها كما وقع في بعض عبارات
الاكابر من الحكماء ومن اطلاق العلم الاجمالي على هذا العلم
ليس الا بطريق محض وليس هو الا من قبيل ضرب الامثال
فمرادهم ان هذا العلم يشابه العلم الاجمالي في كونه بسيطا
غير متكثر وفي كونه مبدا للكثرة وكما يقال ان هذا العلم
نسبته الى الممكنات والى صورها نسبة الاكسير الى الذهب والفضة
وكما يقال ان نسبة الممكنات كنسبة حروف الهجاء
الى المركبات وكذا يقال نسبته الى الممكنات كنسبة النوى
الى النخلة الباسقة وكذا يقال كنسبة الوحدة الى العدد
وكذا يقال كنسبة البحر الى الامواج فجميع هذه النسب مناسبة

الجار

در صحرا دردار دریا

للمطلوب

للمطلوب من وجه ومباينة من وجه فليس مرادهم من هذه النسب
سوى تقريب الى افهام الطلبة ولذا كان فيه بعيدا من وجه
آخر فلا اعتراض عليهم بانه خرج عن حمل عباراتهم على ما هو الظاهر
المتبادر من عباراتهم لانه مقصودهم اذا عرفت هذا فاعرف
ان مراد المحشي قدس سره من العلم الاجمالي ليس الا تحقيقا
واطلاق العلم الاجمالي على ذلك العلم ليس الا بطريق التجوز والتسامح
ولسنا نظن بذلك الحبر المدقق المحقق انه لم يحقق مسئلة العلم
حق التحقيق كيف لا وسيصرح في آخر مبحث العلم في الحاشية
المعنونة بقوله الثالث او صفة حقيقية الذات اضافة الخ
بقوله وخلاصة ما حصل من الابحاث المذكورة ان العلم الواجب
الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات يعلم به جميع خصوصيات
الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل
للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا كما لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي
بعده وهو عين الموجودات العينية عند المحقق وعين الصور عند البعض
يتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار
الزمان وفيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصا فان ذلك التغير ليس في

العلم بالذات بل انما يكون في العلوم من حيث هي معلومات فالتغير
بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات انتهى وهذا انما يدل
على ان الصواب انه ليس العلم للواجب لذات الاشياء علما واحدا
غيره متغير اصلا وما هو متغير ليس بعلم اصلا والعلم التفصيلي
متغير حادث فليس المراد بالعلم التفصيلي ما هو الظاهر من العبارة
بل العلم التفصيلي متغير حادث فليس المراد بالكلام انما يكون في
بعض المعلوم التفصيلي لا ان ما هو مناط علمه تعالى وما هو علمه تعالى
حقيقة متغير على ما هو الظاهر من العبارة في اول البحث فخرج
العبارة عن الظاهر المتبادرة بالقرينة ما سنذكره في اخر
المبحث والمحشي قدس سره قد استوفى الكلام في تحقيق العلم
ورسالته المسماة باثبات الواجب فارجع اليها وما ذكرنا
من الاعتراض انما هو مبني على ظاهر عبارته ولهذا اوجب كلامه
على ما يوافق الحق كما يجيء في بعض عباراته ما يشعر بخلاف المحقق
المذكور وسيجيء ان شاء الله تعالى وهذا التحقيق المرموز
الذي ذكرناه في تحقيق مسئلة العلم موافق لما ورد من الروايات
الواردة عن ائمتنا الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين

مع العلم

ما تعلقت به خ ل

روى رئيس المحدثين رحمه الله تعالى في كتابه الكافي باسناده
عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول كان
الله ولا شيء غيره ولم يزل عالما بما يكون فعلمه به قبل كونه
كعلمه به بعد كونه ونظير ذلك كثير في الروايات فلا نطول
بذكرها صدق الله العظيم وصدق رسوله الكريم وصدق
اوصياؤه الطاهرون المعصومون ونحن على ذلك من
الشاهدين الشاكرين الحامدين فهو عالم بالكل اي
اي الواجب جل شانه عالم بكل الاشياء بتفصيلها وتفصيلها
لتعلق علمه بها تماما كما علم من ذاته لان مناط الانكشاف للاشياء
ومناط العلم بالاشياء ليس الا ذات الواجب جل شانه
وذاته تعالى حاضر عند ذاته فيكون عالما بجميع الاشياء
كليها وجزئيها ثابتها وكائنها وفاسدها بعد ذاته
قيد الكل لا قيد العلم مع ان علمه بالكل الذي بعد ذاته وهو
المعلولات يكون بعينه هو العلم الذي بذاته فيكون علمه تعالى
بذاته وعلمه تعالى بجميع معلولاته علما واحدا حقيقة ولا
تكثر فيه الا باعتبار متعلقه فيكثر علمه سبحانه وعلمه
فقوله

تفصيلا وتفصيلهم اى اجمالهم

باعتبار حفظها بالذات والحقيقة ويحتمل انه يكون المراد من العلم
المعلوم مجازا وحينئذ يكون الكثرة كثرة حقيقية لان المعلوم
كثرة حقيقية يكثر علمه بالكل كثرة لعدة ذاته المراد انه العلم
المتكثر هو معلوم المتكثر لان العلم المطلق في الاصطلاح الصناعي
على المعلوم الخ وانما حملنا على ذلك لان علم الواجب جل شانه
لا يتطرق فيه تكثر ولا تجدد بل المتجدد والمتكثر ليس الا المعلوم
وقوله كثرة لعدة ذاته اشارة الى ذلك . وتتحد الكل
بالنسبة الى ذاته يعني تتحد كل الاشياء مع الواجب جل شانه
باعتبار الشهود العلمي فالواجب جل شانه يحمل الاشياء في
الشهود العلمي بمعنى ان حضور ذاته تعالى عند ذاته هو حضور
الاشياء بل هو اقوى من حضور الاشياء في حضور الاشياء
عنده جل سلطانه على ما بيناه سابقا مع قال ان الاشياء عين
الواجب والواجب ليس شيء منها اراد بالعينية باعتبار
الشهود العلمي واراد بالسلب ان الواجب ليس حقيقة حقيقة
الاشياء بل حقيقته مباينة لحقائق الاشياء فلم يلزم اتحاد
الواجب بالممكن فهو الكاشف وجوه الضمير المرفوع راجع

الى الواجب جل شانه يعني ان الواجب جل سلطانه كل
الاشياء باعتبار الشهود العلمي لا مطلقا ومع ذلك احد
بسيط حق على ما اوضحناه سابقا واعلم ان كلام الحكماء من
اصول اساطين الحكمة متوافقة في تحقيق مسئلة علم الواجب
تعالى ثم انا وقلنا ان الباري تعالى هو العلم المحض وهو الحيوة
المحضة وهو النور والجود والقدرة والخير والحق لان
هناك قوى مسماة بهذه الاسامي وهو بسيط فقط ولا انه
ابعاض شتى ولا ان الاشياء كانت معه انتهى ومعنى كلام هذا
الفيلسوف الكبير انه لما كان ذات الواجب جل شانه
مناط الانكشاف لجميع الاشياء وكان ذاته تعالى عين العلم
ونفسه فكان الباري تعالى هو العلم المحض وكذا جميع الصفات
الكمالية وقال فلاطن الالهي ان للعالم مبدعا محدثا ازليا
واجبا بذاته عالما بجميع معلولاته وكان في الازل
ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند الباري
تعالى انتهى وفي ظاهر لفظه ان عالمية تعالى بالاشياء السابقة بذاته
الا ان قوله الا مثال عند الباري تعالى توهم انه قائل بالمثل الذاتية

حكمه

ويمكن لك ان تقول ان مراد هذا الفيلسوف العظيم من المثال هو الاشباه
باعتبار الشهود العلمي لان الاشياء لما كانت متحدة
مع الواجب جل شانه في الشهود العلمي جاز ان يقال انها يجوز
ان يقال ان مثال الاشياء كائنة في الازل بهذا المعنى فيمكن
المراد من المثال هو الاشياء باعتبار الشهود العلمي وبالجملة
الرموز في كلام الاكابر كثيرة فلا يجب المبادرة بالاعتراض
عليهم وقال ارسطو ان واجب الوجود لذاته عقل
لذاته وعاقل ومعقول لذاته عقل غيره او لم يعقل اما انه
عقل فلانه مجرد المادة منزه عن اللوازم المادية فلا تحجب
ذاته عن ذاته واما انه عاقل لذاته فلانه مجرد لذاته واما
انه معقول لذاته فلانه غير محجوب عن ذاته بذاته ثم قال
وليس كونه عاقلا بسبب وجود الاشياء المعقولة حتى يكون
وجودها قد جعله عقلا بل الامر بالعكس اي عقله للاشياء
جعلها موجودة وليس شيء يكمله فانه الكمال لذاته المكمل
لغيره فلا يستفيد وجوده من وجود كمالا انتهى وكلام هذا
الفيلسوف النبيل صريح فيما ذكرنا في تحقيق علم الواجب

جل شانه كما لا يخفى على اولي النهى وقوله اي عقله للاشياء وجعلها
موجودة اشارة الى ان علم واجب الوجود جل شانه بالاشياء الذي
على فعلها وهو العلم الذي يكون سببا لوجود المعلوم والبرهان عليه
ذلك سيجيء ان شاء الله تعالى والحكيم ويستحق عبارة الرئيس ابي علي
بن سينا ان شاء الله تعالى وثانيهما علم تفصيلي المراد بالعلم
التفصيلي هو الصورة العلمية التي تكون معلولة ومعلومة حقيقة ليست
بعلم حقيقة لكنه قد عرفت ان مناط انكشاف الاشياء عنده
جل سلطانه الا ذاته تعالى بذاته ووجودها الفوقي مناطية الانكشاف
فالاشياء منكشفات لا مناطات الانكشاف حتى يلزم الفاقة
الى اشيائها الى ما سواه تعالى لان علمه تعالى بالاشياء قبل وجودها كعلمه
تعالى بها بعد وجودها وهذه الصور عند الاشياء منكشفة عليه
ما حققناه سابقا فالعبارة الواضحة بين ان يقال ان الاشياء
التي تصدر عن الواجب جل شانه نسبتها الى علم الواجب
تعالى كنسبة العلم التفصيلي الى العلم الاجمالي لكن ان نسبة علم
الواجب تعالى الى الاشياء كنسبة العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي
لكن بعد تقرير المراد لا حسن في التعبير بالايراد ان حضورها

غير حضور معلولها هذا غير مسلم على الاطلاق بل انما يسلم على تقدير
كون علم العلة بها زائدا على ذاتها كما في علوم الممكنات اما
اذا كان علم العلة بها عين ذات العلة كما في علم الواجب
جل شانه فلا نم انه يكون حضور المعلول غير حضور العلة
غيرية بالذات بل بالاعتبار فقط لانك قد عرفت ان
حضور الواجب جل شانه عند ذاته اقوى من حضور المعلول
في حضور المعلول عنده جل شانه وبالجملة كون وجود المعلول
غير وجود العلة لا يستلزم ان يكون علم العلة بمعلولها علما
حضوريا موقوفا على حضور المعلول عندها لانك قد عرفت
ان العلم الحضوري بالمعلول يتصور من وجهين احدهما من
جهة حضوره في ذات المعلول وثانيهما من جهة حضورها هو اقوى
من حضور المعلول والواجب جل شانه يعلم الاشياء على
حضورها من جهة حضورها هو اقوى من حضور الاشياء في
حضور الاشياء و فلزم التسـ لزوم التسـ ممنوع على انه لو كان
حضور المعلول غير حضور العلة وجب ان يكون كل معلول
مسبوقا بعلم آخر غير ذات العلة فيكون ذلك العلم السابق معلولا

ايضا

ايضا فيجب ان يكون مسبوقا بعلم آخر وهكذا التسـ وجواب هذا
قد عرفناك سابقا فتوقف وقد سبق ان حضور العلة
مغاير لحضور معلولها فيلزم احد الامرين اما التسـ وهو
واما الانتهاء الى علم لا يكون هو عين ذات العلة فيلزم ان يكون
ذات العلة علة بذات المعلول فيلزم ان لا يكون حضور العلة
مغايرا لحضور معلولها وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور
معلولها وقد بينا لك جواب هذا فيما سبق فتذكر ولا نم
المثل الافلاطونية لان المثل الافلاطونية هي الاشياء الموجودة
في الخارج لها وجود آخر وذلك الوجود الآخر هو مناط العلم
لا الوجود العيني هذا هو المشهور عن افلاطون الالهي في معنى
المثل الافلاطونية وقد عرفت توجيه كلامه فيما سبق على ما
يوافق الحق واعلم ان جواب المحشي انما يكون له وجه اذا كان
مراد صاحب الشبهة من العلم بالمعلول العلم السابق على وجود
المعلول اما لو كان مراده العلم السابق فلا يتم جوابه لان
للسائل ان يقول الموجودات العينية معلولات فيجب ان يكون
مسبوقة بعلم وذلك العلم السابق ليس الا لا يجوز ان يكون بنفس وجودها

شرح المثل الافلاطونية
هي الموجودات العينية الكلية المحسوسة محدودة

الاشياء و الا يلزم تقدم الشيء على نفسه وهذا العلم السابق
والحضور السابق اما بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم
كون ذاته تعالى محلا للكثرة وكونه قابلا وفاعلا لشيء واحد من جهة
واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها
فيلزم المثل الافلاطونية وبطلانه على هذا التقرير فالجواب هو ما ذكرنا
سابقا   فان مناط الاتصاف بالعلم احد من الامور الثلثة
يفهم من ظاهر كلام المحشي ان مناط اتصاف الواجب تعالى بالعلم
التفصيلي هو حضور نفس الاشياء الخارجية وحصول صورها
في جوهر مستقل حاضر عنده وقد عرفت ان هذا باطل لانه ليس مناط
العلم والانكشاف سوى ذات الواجب جل شانه بذاته
ووجودات الاشياء العينية مناطية العلم ومبادئه الانكشاف
وقد عرفت ايضا ان الاجمال والتفصيل لا يصح ان يكونا
صفة لعلم الواجب جل شانه بل الاجمال والتفصيل صفات
الاشياء باعتبار الشهود العلمي والشهود الخارجي فباعتبار
الشهود العلمي يكون جميع الاشياء في درجة واحدة بحيث
لا يكون لواحد منها تقدم على الاخر باعتبار العلم بها فكان

الجميع امرا واحدا وباعتبار الوجود الخارجي امورا متفاصلة
متفاوتة ويكون لبعضها تقدم على الاخر الا انه ليس المراد
من العلم التفصيلي المعلوم تفصيلا وكلامه بيان للمعلومات مع ان
لها مراتب فتامل   الا ان ضايات شبهة بان المراد من حيث
الانكشاف يعني ان العلم بالغير اذا حصل لنا علما حصوليا
يكون الانكشاف في ذلك الشيء بصورة عارضة لنفسنا فيكون
تلك الصورة مناط الانكشاف ولما كان ذات الواجب
جل شانه بذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه انها علما
تفصيليا تاما لجميع ذات عالم الوجود فكان الاشياء
حاصلة فيها بالصور العلمية العارضة لذات الواجب
جل شانه باعتبار حصول الانكشاف المترتب على ما كان
ذات الواجب جل شانه تفيد ما تفيد تلك الصور العلمية
بل ازيد منه بمراتب شتى فكان الصور العلمية للاشياء
عارضة لذات الواجب تعالى واعراض حالة في ذاته
تعالى على سبيل التشبيه   موجودة فيه معناه انه لما كان
ذات الواجب جل شانه بذاته علما بجميع الاشياء قاطبة

من غير حصول صورة ذاته في ذاته اصلا ومن غير تكثر اصلا لكن
جميع الاشياء في الواجب تعالى باعتبار الشهود العلمي كما قال
الفارابي هو الكل في وحدة فكما انه يصح ان يقال انه هو الكل
في وحدة باعتبار الشهود العلمي فكذلك يصح ان يقال ان
جميع الاشياء موجودة فيه تعالى باعتبار الشهود العلمي و
ينادي باعلى الصوت على ذلك المعنى قوله فليس فيما تتصف
بها او تنفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته فهو
بعينه كونه مبدأ اللوازم والمراد من اللوازم المعلولات
وقوله معقولاته اذن فعله وبالجملة لبحث كلام الشيخ ههنا
ههنا ما يدل على ما عليه انه قائل بالعلم الحصولي وكان
المحشي ظن انه قائل بالحصولي في قوله وله مكانت اعراضا بالعلم م
موجودة فيه وقد عرفت معناه فقول المحشي ان كان
فالكلام انه منظور فيه فتبصر معقولاته اذن فعله ح
يعني ان علم الواجب جل شانه بالاشياء ليس الا علما فعليا
واعلم ان العلم على ثلثة اقسام احدها فعلي وهو ما يكون سببا
لوجود المعلوم كما في صورة الكرسي فان النجار يتصور الكرسي

اولا ثم يوجده وثانيها انفعالي وهو ما يكون مستفادا من
المعلوم كما اذا رأينا شيئا فان صورته الحاصلة في الذهن
مستفادة من الامر الخارجي فالعلم الخارجي سببا للعلم
المذكور وثالثها ما يكون خارجا من القسمين كعلم
زيد مثلا بذاته وعلم الواجب جل شانه بذاته تعالى وليس
للواجب علم انفعالي اصلا والبرهان على ذلك هو ان
الانفعال اما تدريجي واما غير تدريجي فالاول شان
المادة والماديات والواجب جل شانه منزه عن المادة وعن
وعلائقها والثاني وان لم يكن شان المادة لكن لا يجوز
هذا ايضا في جنابه جل شانه وبيان ذلك ان الانفعال
الغير التدريجي يستلزم الاستفادة من الغير والواجب
جل شانه لا يجوز له ان يستفيد كمال ذاته من الغير والا يلزم
النقص وايضا واهب الكمالات لا يكون الا الواجب
جل سلطانه فكيف يمكن له ان يستفيد الكمال من الغير فاحصل
ثم لا يجوز ان يكون الواجب جل شانه منفعلا عن ذاته ايضا لكونه
علة انفعالية قلت اما اولا فلان الكلام في العلم الانفعالي

الذي هو استفادة العلم عن الغير وثانيا ان هذا القول لعل
العلم الحصولي بل هو عين العلم الحصولي وسنذكره مع ما يرد عليه
من المفاسد   وصاحب الشفاء فيه متحير فانه اجمالا
اشعر اولا ان الشيخ ابطل العلم الحصولي في الشفاء بوجوه
شتى وذكر في مسئلة العلم ما محصله يعود الى التحقيق الذي
ذكرناه سابقا وستتصل عبارته في الشفاء ان شاء الله تعالى
ما في كل منها اما في المذهب الاول وهو ان اول
ما صدر عن الواجب هي الصور العلمية للموجودات العينية
فلان تلك الصور لابد اما ان ترتسم في ذات الواجب تعالى
عن ذلك فيلزم العلم الحصولي وهو باطل او ان تكون تلك
الصور قائمة بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وهي
باطلة ايضا واما ان ترتسم في جوهر آخر وهو خلاف
المفروض لان المفروض هو ان اول ما صدر عن الواجب
هو الصور العلمية لا الجوهر العقلي كما هو المذهب المشائي واما
في المذهب الثاني فلانه يلزم عليه ان يكون ايجاد الجوهر الذي
فيه صور جميع الممكنات غير مسبوق بالعلم وكذلك ايجاد تلك

الصور يلزم ان لا يكون مسبوقا بالعلم لانه كما ان المحل معلول له
تعالى كذلك حال الصور معلول له تعالى والفاعل المختار يجب ان يكون
فعله ومعلوله مسبوقا بالعلم فيلزم ان لا يكون الواجب جل شانه
فاعلا مختارا بالقياس الى ذلك الجوهر وبالقياس الى ما حل فيه
في التوضيح لكلام المحشي ويمكن ان تتلقى ان ما ذكره من الايراد
على المذهبين انما يرد على ما فهم من كلامهم لا على ما قصدوا من كلامهم
لانه يجوز ان يكون مقصودهم بيان العلم الذي يكون متاخرا
عن العلم الاجمالي وذلك العلم الذي نعبر عنه بالعلم التفصيلي
وهو معلوم حقيقة لانه مناط عالمية الواجب جل شانه تعالى
موقوف عليه مرة بل مناط علمه تعالى هو ذاته المقدسة بذاته
ففي المذهب الاول المراد من الصور العلمية للموجودات
هو الاشياء باعتبار الوجود العيني لانه يطلق العلم ويراد المعلوم
على الاشياء واي رجحة ما موقوف سابقا والمراد من العلم المتقدم
ما قوله على نهج ما هو العلم المتقدم هو العلم الذي يكون عين ذات
الواجب جل شانه وذلك هو مناط العالمية ومبدأ الانكشاف
الانكشاف هو سبب فعلي بالنسبة الى الاشياء وايضا انما على نهج

ما هو في العلم المقدم مقصدي عنه تمام الاشياء منكشفة وعلى
المذهب الثالث ما يمكن المراد بيان الاشياء والمعلومات التي
تترتب على علم الواجب جل شانه لان المراد ان الصور
التي تكون حالة في الجوهر العقلي تكون مناطا عالمية بالاشياء
ويمكن هذا بيان اول مرتبة من مراتب العلم التفصيلي الذي
هو المعلوم حقيقة على ما ذكره المحشي في مراتب العلم التفصيلي
فلا يجب الاعتراض عليهم بما يتوهم من ظاهر عباراتهم بل يجب
في تصحيح كلامهم لان كلامهم مرموز والرمز في كلامهم غير عزيز
على ان ما نقله المحشي عنهم ليس فيه امر وخفاء ويجوز حمل
العبارة على ما ذكرنا بلا ارتكاب زيادة التكلف كما لا يخفى
على من لم يكن من اهل التعسف فالذين يعترضون ويحسبون
انهم يحسنون صنعا ظهر انهم غير غائرين بكلام الحكماء فلم يحوموا
حول المراد فيها ولذلك ولدوا هم وغيرهم وكيف يجمل انتساب
مثل هذا الخبط الى الذين هم من اصول اساطين الحكمة
واباء ابناء الحقيقة فظنهم بهم هذا الظن انه من بعض الظن
واختار في الاشارات المذهب الاول واعلم ان مراد

الشيخ

الشيخ بالعلم الحصولي في كتاب الاشارات صدرا واولا ان الشيخ
المعقول في كتاب المطارحات مع اعتراضات وتشنيعات عليه
ثم استمر هذا فيما بين القوم وكان كلام الشيخ في الاشارات
في ابارة على ما اوردوه من الايرادات فان فيها وهم وتشنيع
ولعلك تقول لئن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها
مع بعض لما ذكرت ثم قد ثبت ان واجب الوجود يعقل كل شيء
فليس واحدا حقيقيا بل كثيرة فنقول انه كما ان يعقل ذاته بذاته
ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت
الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة وجاءت
ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير
مباينة لا تثلم الوحدة والاول تعرض له كثرة لوازم اضافية وغير
اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسماء ولكن
لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته انتهى ولعل منشأ الوهم ان
العاقل والمعلوم اذا لم يكونا متحدين ولم يكن بعض المعلومات
متحدا مع بعض بل يكون المعلومات امور متباينة يلزم الكثرة
لان العلم يتكثر بتكثر المعلومات لان العلم بأحد المتباينين

علل

ليس عين العلم بالمباين الآخر والا لزم ان يكون العلم
بالآخر ان عين العلم بالفرس وهو باطل بالبداهة فيجب ان يكون
مغايرا له في الممكنات حقايق متباينة فيلزم تكثر العلم لان
واجب الوجود جل شأنه يعقل الاشياء ولا يعقل الا
بالعلم فيلزم الكثرة وحاصل دفع الوهم ان تكثر العلم بتكثر
المعلومات انما يكون اذا كان مناط العلم صور الاشياء
في العاقل ويكون العلم صفة زائدة على ذات العاقل اما اذا
لم يكن العلم صفة زائدة على ذات العاقل بل يكون العلم عين
ذات العاقل بمعنى ان ما يترتب على الصورة العلمية يترتب
على ذات العاقل بذاته كما في علم الواجب جل شأنه فلا
يلزم الكثرة في العلم بل الكثرة انما يكون في المعلومات
التي يكون متأخرا عن ذلك العلم ولوازم له ومن تكثر
المعلومات لا يلزم الكثرة في ذات الواجب جل شأنه
ولا في صفة العلم له فذاته تعالى عقل ذاته ومعقول ذاته
وكذلك عقل بالنسبة الى جميع معلولاته قبل الوجود وحين
الوجود لان حضور ذاته تعالى عنده ذاته اقوى من حضور

المعلول في حضور المعلول عنده وفيه ان ذاته تعالى الكثرة
لازمة متأخرة عن الترتب السببي والمسببي ولكن تلك الكثرة
معلولة لذاته تعالى حتى يلزم الكثرة في ذاته تعالى بل تلك الكثرة
التي هي نظام الجملي لازمة مباينة متأخرة عن ذاته وكثرة
اللوازم سواء كانت مباينة او غير مباينة لا توجب الكثرة
في ذات الملزوم اصلا لانه يعرض له تعالى بسبب السلوب
والاضافات كثرة الاسماء كما في لفظ الرازقية والصانعية
وامثالها ولا يلزم من هذا الكثرة في ذاته تعالى اصلا ولا في
علمه تعالى وهذا الذي ذكرناه مفصلا لا بعد ان يكون شرحا
لكلام الشيخ كما لا يخفى على من له ادنى [illegible] اعتراض ولكن
[illegible] لما رآه [illegible] والعجب ان المحقق قدس سره
حمل كلام الشيخ في شرح الاشارات على العلم الحصولي
ثم اعترض عليه وابطل القول بالعلم الحصولي مع ان
الشيخ في الشفاء ابطل القول بالعلم الحصولي بوجوه
شتى منها انه لو كان علمه تعالى بالاشياء على حصولها
يكون بازاء كل معلوم صورة فلا يخ اما ان يكون تلك الصورة داخلة في [illegible] لوازم ذاته [illegible] الكثرة [illegible]

اي [illegible] في ذات الواجب جل شأنه منه

مقومات ذاته تعالى فيلزم التركيب وهو باطل او لم يكن داخلة
بل يكون عارضة لذاته تعالى والعارض متأخر عن ذات
المعروض فلم يكن تلك الصور التي هي مناط الانكشاف
في مرتبة ذاته تعالى فلم يكن الواجب جل شانه في مرتبة
ذاته عالما بالاشياء وايضا كان تلك الصور معلول ذاته
تعالى وكل معلول ممكن فيلزم ان يكون الواجب جل شانه
مستكملا بالغير وهو محال ومنها انه لو كان علم الواجب جل
شانه علما حصوليا لكان مناط علمه بالاشياء هي تلك الصور
فايجاد تلك الصور لا يخلو اما ان يكون مسبوقا بصورة اخرى
ام لا فان كان مسبوقا بصورة اخرى ننقل الكلام
الى تلك الصورة السابقة وهكذا فيلزم التسلسل او لم يكن
مسبوقا فيلزم صدور تلك الصور عنه تعالى بلا شعور كصدور
افعال الطبائع عن الطبائع وهو محال ايضا ومنها
انه لو كان علم الواجب جل شانه علما حصوليا يلزم ان يكون
الواجب جل شانه عالما بشيء واحد حصوليا وحضوريا
معا في حالة واحدة وهو محال لان المعلوم بالذات في العلم

الحصولي

الحصولي انما هو الصورة وذو الصورة معلوم بالعرض
كما عرفت والمعلوم بالذات في العلم الحضوري هو ذو الصورة
كما يكون اجتماع العلم الحصولي والعلم الحضوري بالنسبة الى
شيء واحد بالقياس الى عالم واحد اما بطلان اللزوم فلان
الواجب جل شانه لما كان مناط علمه بالاشياء هو الصور
التي لذاته تعالى عن ذلك فقبل وجود المعلول يكون عالما
بمعلوله بالصورة التي له وفيه بعد وجود المعلول يكون المعلول
حاضرا عنده فيكون عالما بذلك المعلول علما حضوريا مع
بقاء العلم الحصولي له لانه لا يجوز زوال العلم الاول
بعد وجود المعلول اذا عرفت هذا فلا بأس علينا بان
ننقل بعض عبارات الشيخ التي تصرح بكون ما ذكرنا سابقا
في تحقيق مسألة علم الواجب جل شانه لتطمئن بها
قلوب المتعلمين وتستنير الباب الطالبين قال في
الشفاء ولا تظن انه لو كانت للمعقولات عنده كثرة
كانت كثرة الصور التي تعقلها اجزاء لذاته وكيف
وهي تكون بعد ذاته لان عقله لذاته ذاته ومنه يعقل

كل ما بعده فيعقل لذاته علة عقله ما بعد ذاته فيعقل ما بعد ذاته
معلول عقله لذاته على نحو الكل المعقولات والصور
التي بعد ذاته انما هي معقولة على نحو المعقول الفعلي لا
النفعي وانما له اليها اضافة المبدا التي يكون عنه
لا فيه بل اضافات على الترتيب بعضها قبل بعض
وقال في التعليقات يعقل الاول لذاته عقل بسيط
واللوازم عنها والموجودات كلها حاصلها وممكنها
ابديها وكائنها وفاسدها وكليها وجزئيها لا ان يقتضي
الوجوب معا لا بقياس وفكر وتنقل في المعقولات
يعقلها كلها معا على الترتيب السببي والمسببي وهو يفعلها
من ذاته لا انها فائضة عنه وذاته مجردة فهو عاقل لذاته
وذاته معقولة فهو عاقل ومعقول والموجودات
كلها معقولة له على انها عنه لا فيه ثم قال في تعليق
بعده هو يعقل الاشياء لا على انها تحصل في ذاته
كما نعقلها نحن بل على انها تصدر عن ذاته فان ذاته
سبب لها وقال في موضع اخر وجوده لقد بان لنا

الموجودات

العقل ان العقلية

الموجودات وتعقله لتحققها انه عنه اي على انه مبدا فاعل له
والتعقل غيره على انه فيه اي على انه مبدا قابل له اي للشيء
وبالجملة في كلام الشيخ تنصيصات وتصريحات على ان
التحقيق في مسئلة العلم هو ما ذكرناه والعبارات التي
منطبقة على التحقيق الذي ذكرناه كمال الخفوق وظني ان من
راى في كلام الشيخ مثل هذه التصنيفات والتصريحات
لم يبق له مجال ان يتوهم ان مذهبه في علم الواجب تعالى
بالاشياء الحصول الصوري في الذات ثم التشمر والتشمير
لايراد الاعتراضات والتشنيعات مع الذهول عن
ان الشروح والمصنفات مملوة بالتوجيهات والتاويلات
وكان هذا من باب جر الاعتراض لكن هذا غير عزيز فيما بين
اكثر العلماء الان في الان لكان اكثر شرح جداله
احتياز ما بعينه ليت تاليف عبارات ناصبة على العلم
الحصولي حيث لم تكن قابلة للتوجيه كما عرفت الا
بالاشارة حيث اشار بقوله واستناد كل شيء اليه
لانه اذا كان جميع الاشياء مستندة اليه تم فكم من احوال

شانه علوا لها وهو عالم بذاته لذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول على ما عرفت سابقا فيجب ان يكون له تعالى علم
سابقا على وجود جميع معلولاته وذلك العلم القديم
هو العلم الاجمالي الكمالي فاختار المذهب الثاني
لا يفيد الا انه يصح العلم التفصيلي فقط لان العلم
الاجمالي الكمالي الظاهر على ما هو اللائق ان
مراده حينئذ اختيار المذهب الثالث ليصحح العلم التفصيلي
فقط وعلى حقيقة ما هو مختار المص قد عرفت سابقا
ان كلمات المحققين الحكماء متوافقة في علم الواجب جل
شانه ومذهبهم واحد ومذهب المص هو بعينه مذهبهم
تمام غياث المدققين في شرح اثبات الواجب ان
المذاهب في علمه تعالى بما سوى ذاته خمسة الاول انه نفس
ذاته بغير زائد عليه وهو مذهب القدماء الثاني ان
الاشياء صور معلقة لا في محل وتنسب الى افلاطون الالهي
الثالث انه صورة قائمة بالعقل الاول على ما قرره المحقق
الطوسي في توجيه كلام الشيخ في الاشارات الرابع

بالاضافة

والمعدومة
بالاضافة بين العالم والمعلوم وذوات المعلومات الخارجية
كما انها من الصفات الخامس انه صورة او صور قائمة
بذاته واليه ذهب الصفاتية من المتكلمين انتهى وقد عرفت ان
كلام افلاطون قابل للتوجيه بحيث يكون مذهبه مذهب الشيخ
وقد عرفت ايضا ان كلام الشيخ في الاشارات ليس صريحا في
الا ما ذكرنا فارتفع التخالف فيما بين كلام الحكماء
والجواب ان تغاير الاعتباري كاف في ذلك والثاني
على ذلك هو علم الانسان بذاته وهذا الكلام جواب
كانه وجه العدول عما ذكره الشارح بقوله ولما ثبت انه
تعالى عالم اشارة الى الجواب عن ادلة النافين فهو ان
ما ذكره الشارح متضمن لان بعضهم قد نفى علم الواجب تعالى بذاته
تعالى وقد ادعى المحشي سابقا ان ظاهر انه لم يذهب احد من
العقلاء الى علم الواجب بالذات بذاته فجعل كلام المص
جوابا عن كل من السوالين اللذين قررهما لتصحيح كلام
الشارح وقد عرفت ما في كلام الشارح ايضا فتذكر
فان قيل ان ما ذهب اليه المص في علم النفس بذاته هو ان الشيء

فان في الجواب اولا ان العلم صفة حقيقية ذات نسبة
الى المعلوم وثانيا ان العلم نسبة محضة وكلا هما لا يوافقان
مذهب المص لانهما تشعران ان العلم زائد على الذات وقد
عرفت ان علم الواجب تعالى عند المص هو عين ذات
الواجب تعالى فليس العلم صفة حقيقية ذات اضافة ولا نسبة
ايضا كما نقل عنه حيث قال نقلا عن المص كما ان
الذات مثلا لا يتطلق على ممكن من الكثرة به الخ الا ان
لنا تحقق ومنهم من التزم الخ وجه الانسبة هو ان الكلام المص
قدس سره يجب ان نفي اللزوم حيث قال ولا يستلزم
تغير العلم فالمطابق لهذا الجواب هو ان يكون مذهب البعض
ارتكاب اللزوم فيكون الجواب خط الا انطباق عليه
وهو صاحب الاشارات قدس سره فناك ان كلام الشيخ في
براد ذلك حيث مخالف لقواعدهم وهي ان الواجب
لا يكون محلا للكثرة وانه واحد حقيقي بسيط ولا يصدر عنه
الواحد الا الواحد وان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون
قابلا وفاعلا فهي سادرة عنك فانه قبل من الكتاب

ما سبق

ما سبق من قوله المص رحمه الله تعالى واستناد كل شيء اليه قلت المراد
ان المخاطب له دخل في الصدور بمعنى انه علة قابلية للصورة
العلمية لا انه مفيض والمراد مما سبق من قوله واستناد كل شيء
اليه هو ان الواجب جل شانه مفيض الوجودات بمعنى ان
مفيض الوجود والخيرات ليس الا هو جل سلطانه لا انه ليس
شيء من الممكنات علة قابلية بالقياس الى ممكن آخر او شرطا
او متعددا بل يجوز كل ذلك وربما تضاعف اعتبار
ذلك هذا اشارة الى دفع شبهة تقريرها ان الصورة
اي الصورة في الذهن لها اعتبارات احدهما اعتبارها بما
هي هي وبهذا الاعتبار معلوم وثانيهما اعتبارها من حيث انها
متمثلة في الذهن وبهذا الاعتبار هو العلم بحيثية التمثل الاول
ما حيثية التقييدية والحيثية التعليلية تكثر الذات الموضوعة
فالصورة اي الصورة في الذهن باعتبار انها ذات وباعتبار انها
متمثلة في الذهن ذات اخرى فاذا كان ثمة ذاتين وجب ان يكون
معلوما كل منهما الصورة فيلزم تكثر الصور والى الكم فلم
انه لا تتضاعف الصور والجواب ان ما سبق ان الصورة

في الذهن تكون لها اعتبارات احدها اعتبارها بما هي هي
وثانيها اعتبارها من حيث انها متمثلة في الذهن محتجبة بالتمثل
الذهني ولهذا كانت حقيقة تقييده بكثرة الذوات لكن مع ذلك
لا يلزم تعدد الصورة بيان ذلك انك اذا اعتبرت الصورة
المتمثلة بما هي هي مع قطع ملاحظة التمثل الذهني يكون بهذا
الاعتبار معلومة لكنه لا ينفك بحسب نفس الامر بل في وجوده
الملاحظة اليقينية عن التمثل الذهني لكن بحسب هذه الملاحظة
يكون منفكة عن التمثل وهذا الانفكاك كاف لها مع التمثل الذهني
في نفس الامر اذا عرفت هذا فنقول ان الصورة المتمثلة
من حيث التمثل الذهني لا يكون حقيقتها الا الصورة بما هي هي
والتمثل الذهني والصورة المتمثلة اذا اخذت بما هي هي
من حيث ملاحظة التمثل لا ينفك عن التمثل الذهني كما عرفت
والعلم بالصورة المتمثلة من حيث التمثل انما هو بالصورة
والتمثل الذهني وكلاهما حاصلان فلا يحتاج في العلم
بالصورة المتمثلة من حيث انها متمثلة لغير الصورة الملحوظة
بالتمثل الذهني لان حقيقة الصورة المتمثلة من حيث انها متمثلة ليست

الا الصورة

الا الصورة والتمثل الذهني وكلاهما حاصلان في الصورة
اذا اخذت بما هي هي لان تلك الصورة ملحوظة بالتمثل الذهني
في تلك الملاحظة لا بحسب نحو تلك الملاحظة نعم الشيء الذي يتعدد
حقيقة وتتضاعف حقيقته ليس الا الاعتبار العقلي دون الصورة
لان العقل اذا اعتبر الصورة مع التمثل الذهني يكون تلك
الصورة علما واذا اعتبر مجردة عن التمثل الذهني يكون
معلوما فاذا اعتبر العقل كون الصورة مع التمثل معلومة مجردة عن التمثل الذهني
يكون الصورة مع التمثل بمنزلة الصورة بما هي هي
في المرتبة الاولى فيعتبر ان الصورة مع التمثل متمثلة
في العقل بدون تكثر الصورة وكذا اعتبر في تمثل الصورة
المتمثلة في الذهن لو تمثل في العقل وهكذا الى ما اعتبره العقل
فالتكثر في حقيقة ليست الا في الاعتبار العقلي وكذا الحال
في العلم الحضوري بالنفس فانه لا حاجة في العلم بالنفس
وبالعلم بالنفس وهكذا الى ما لا يتناهى الى غير النفس فالنفس من
حيث حضورها عند مجردها علم ومن حيث انها شيء حاضر عند
النفس معلومة فالنفس لها اعتباران اعتبارها بما هي هي

واعتبارها مع الحضور لكن الاعتبار الاول لا ينفك عن
النفس الامر غير الاعتبار الثاني فانه اعتبرناها بجاه هي
فلا ينفك النفس عن الحضور فلا يحتاج للعلم واعتبارها مع
الحضور على صورة اخرى اي غير هذه النفس التي اخذت
بجاه هي لانها كانت مخلوطة مع الحضور فاذا اعتبرنا
انها مع اعتبار الحضور يكون معلومة فيعتبر الحضور الاول
مرة اخرى بان يكون النفس مع الحضور حاضرة وهكذا
فلا يتعدد لتفكك بل الامر الذي يكون متعددا حقيقة ليس الا
الاعتبارات المتعلقة بتفكك وقوله على سبيل التركيب
اشارة الى ضم الحيثية التقييدية الى المثل الذهني كما
اوضحنا ولا تظنن الخ هذا دفع ما يتوهم انه لا يجوز
ان يكون شرط العلم هو الحصول صورة المعلوم في العالم
فلما اشار اليه دفعه بقوله ولا تظنن وحاصله انه قد تحقق ان
مناط العلم ليس الا الحصول والوجه المجرد القائم بالذات
فانما يتحقق هذا الحقيق العلم لانه مرتبة خصوصية الفرد الحصولي
والفرد الحصولي ملاحظة لان الحضوري انما يكون على الاشتمال

[illegible]

على الحصول والوجه المجرد وكذا الحصولي انما يكون على الاشتمال
على الحصول والوجه المجرد فمناط العلم هو الحصول والوجه
المجرد في كونه حصوله المجرد يعني ان الحصول له حصول
وحضور البطلي للقابل المجرد في كونه حصوله المجرد ووجودا له
ليس دون حصوله الشيء لقابله المجرد فاذا كان الحصول للقابل
المجرد علما فبالطريق الاولى ان يكون الحصول للفاعل اي النفس
علما واعلم ان هذه المقدمة [illegible] اوضحناها هو مناط دفع ما
اورده المحقق الدواني وسينقطه المحشي بقوله وقيل على الخ
ونزيد بك هنا زيادة توضيح القولين المراد بها
قوله الى قيل كما لا يحتاج الخ وقوله ولا تظنن الخ البيان
اي بيان عدم استدعاء العلم صورا مغايرة للمعلومات
لما كان سهل الى تقدم [illegible] اليه المقم قدس سره في التوضيح
الظن المذكور في قوله ولا تظنن الخ الحكم المردود والمراد
بالحكم المردود هو ان يكون [illegible] المعلولات [illegible] شرط ان يكون
محال الصور معلولات ايضا في كلام المقم المنقول الخ
قال المقم رحمه الله تعالى ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل في نفسه

والعالم المجرد ومعلوم ان الحصول للفاعل المجرد [illegible]

حصوله لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله وكان هذا
اشارة الى انه لما كان حصول المعلول للفاعل بالاقتضاء
والوجوب وحصوله للقابل ليس بالاقتضاء والوجوب
بل بالامكان فكيف يجوز ان يكون حصول الشيء للفاعل
دون حصوله للقابل لعل الحصول المراد في حصوله الشيء في كونه حصولا لغيره ادون من حصول الشيء للقابل
في كونه حصولا لغيره او منه في بعض النسخ بدل منه
وكلاهما صحيحان بل الاولى وجودهما معا لانه قد مر
سابقا ان حقيقة العلم هي وجود شيء وحصوله لمجرد القائم
بالذات وذلك الحصول الذي هو الوجود الرابطي
بضرورة ارتباطه بالمجرد القائم بالذات انما يقتضي كون تمام
الاشياء في الذهن وانما بالعلم كحضورها عند مجرد سواء كان
المجرد المذكور هو الشيء الاول ام لا واما من حضور
شيء عند مجرد قائم بالذات وقد يكون بعد كالاشياء المرتسمة
في القوى فان القوى مع ما ارتسم فيها حاضرة عند النفس
كما مر الاشارة اليه في الكلام المنقول حيث اشار المصنف
رحمه الله تعالى بقوله لضرورة حضورها او لتحققها اشارة

لما الى الارتباط بقي في قوله او لتحققها اشارة الى الارتباط
بعينه وقد يعترض عليه القائل هو المحقق الدواني في شرح العقائد
العضدية وفي رسالة اثبات الواجب الجديدة ايضا
ان ذلك انما يكون في الحصول للقابل على انه ليس يستلزم كالكلمة
الحصول للفاعل على ان ذلك بل القائل في البحث اورده
المحشي بطريق النقض على الدليل لكن المحقق الدواني لم يجعله
نقضا بحسب الظاهر في شرح العقائد بل جعل سند المنع
نعم جعله نقضا في رسالة اثبات الواجب الجديدة لكن الامر
فيه سهل لان الغرض البحث على الدليل وهو حاصل على
الطريقين اي سواء جعل سندا او نقضا على الدليل
واحتمال النقض في كلام المحقق القائم ايضا وليس المخصوص
الوجود الظلي والعيني قد نبهناك فيما سبق ان قول المصنف في كونه حصولا لغيره مع ما اورده المحشي الخ
الدواني ولما كانت وقع له غفلة من هذا فاورده ما اورده
لان غرض المصنف رحمه الله هو انه لما تحقق ان حقيقة العلم
ليست الا وجود شيء وحصوله لمجرد القائم بالذات فانما
يتحقق هذا التحقق العلم والعلم الحضوري والعلم الحصولي اذا ان

لطبيعة العلم وكونها على انما هو باعتبار الاشتمال على طبيعة
العلم وخصوصيتها ملغاة في تحقق العلم ولا شك ان المعلول
المذكور له حصول ووجود رابطي للقابل المذكور وكذلك له
حصول ووجود رابطي للفاعل المجرد وحصوله للفاعل المجرد
من حيث انه وجود المجرد وحصول له ليس بدون الحصول
والوجود للقابل المجرد من حيث انه حصول ووجود المجرد
فكما ان الحصول للقابل المجرد علم كذلك حصوله للفاعل المجرد
علم   فانما هو القيام بالموصوف ١٢ الرابطي سواء كان — هو الاتصاف بالسواد لا الحصول المحض الوجود
الارتباط بفي او باللام او بمن او بعن بل لا بد في الاتصاف
بالسواد من ارتباط خاص هو الارتباط بفي بالقياس
الى المحل المادي في وجوده في نفسه لا غير وهذا لا يتصور الا
في قابل السواد لا في فاعله بخلاف العلم كما عرفت
يعني معلولاته هذا يوهم خلاف ما حققناه سابقا في
تحقيق العلم لكن المراد من العلم بالمعلولات هنا الصورة
العلمية لا العلم الذي هو مناط انكشاف الاشياء لان العلم
الذي هو مناط انكشاف الاشياء الا كما انه عين الموجودات

الصفة بل هو عين الواجب جل شانه كما هو   بعد ربط
كلام صاحب المحاكمات قد عرفت سابقا ان الشريف انما توجه على كلامه
من كلام الشيخ لا على ما قصده الشيخ من كلامه فاطلاق التحقيق
هو كلامهم لا كلامه   معلوله الاول اي عقله الاول بتوسط
وانما قلنا ذلك لانه علة لجميع المعلولات ايضا لكن
بوسائط الشروط   فاذن وجود المعلول الاول
هو نفس تعقل الاول تعالى اياه قد عرفت سابقا ان مناط
تعقل الاول تعالى الاشياء هو ذاته تعالى فليس وجود
المعلول الاول هو تعقل الاول تعالى شانه بل تعقل
الاول تعالى شانه هو ذاته تعالى بذاته اللهم الا ان يراد
بالتعقل المعقول ولكن المراد ان المعلول الاول
معقول للواجب جل شانه بدون ان تحصل صورة منه
في الواجب جل شانه والحق انه خلاف ما تقرر عند الفلاسفة
من ان صور الجزئيات سواء كانت مجردة او مادية
لا ترتسم في الجواهر العقلية بل هو شامل للنفوس ايضا — اللهم الا ان يراد بالجواهر العقلية هم
المذكورة حيث ذكر المصنف رحمه الله تعالى في شرح

الاشارات انه على تقدير العلم الحصولي يلزم المحالات التي
ذكرناها سابقا وفيه تكلف بل هذا فاسد لانه اذا
لم يكن بين المعلول الاول وبين العلم به فرق بالذات
بل بالاعتبار فقط يلزم عود الفساد المذكور بعينه لزوم
ايجاد المعلول الاول بلا سبق علم لان الكلام في العلم
الذي يكون مقدما بالذات وسببا لوجود المعلول
فلو كان هذا العلم المتقدم بالذات هو المعلول الاول
يلزم تقدم الشيء على نفسه وايضا نقول الصادر الاول
اذا اخذ من حيث هو علم يكون شيئا صادرا عن الواجب
جل شانه فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم وذلك العلم السابق
ليس هو المعلول الاول والا يلزم تقدم الشيء على نفسه
فلا بد ان يكون شيئا اخر فيلزم ان يكون الصادر الاول
هو هذا لا ما فرض اولا فيلزم الخلف وايضا ننقل الكلام
اليه فيلزم التسلسل او الانتهاء [illegible] علم هو عين الواجب
بالذات علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول
واجمالي بالنسبة الى الجميع قد عرفت سابقا ان علم الواجب

ثم بواسطته هو علم بجميع معلولاته مفصلة وهذا العلم لا تفاوت فيه
بالنسبة الى معلوم دون معلوم نعم التفاوت في المعلومات
بان يكون بعض منها سبب البعض وليس التفاوت فيما
بينها بحسب العلم الذي هو مناط الكشف فهذا كلام المحشي
لا يخلو عن شوب اضطراب اللهم الا ان يقال ان مراده
لما كان الصادر الاول لا يتوقف الا على ذات الواجب
جل شانه وما سواه يتوقف على غير ذات الواجب نعم الغير
فيكون سبق علم الواجب جل شانه الى الصادر الاول اكثر
سبق العلم التفصيلي الى الشيء الذي يكون معلوما بالعلم
التفصيلي فكما ان العلم التفصيلي بالشيء الاخر منتظر انه
من حيث العلم وليس له منتظر اخر من حيث العلم كذلك لا يكون
له منتظر اخر سوى الذات الواجب تعالى شانه بخلاف
ما عدا الصادر الاول فالواجب جل شانه علة تامة بالنسبة الى
الصادر الاول ومقتضى تام له وليس هو جل شانه
بالقياس الى ما عداه كذلك فان الغائب المطلق
[illegible] على الشاهد من الغائب على الشاهد [illegible] لانه كما

ان الصورة البنائية التي في ذهن البناء سبب لوجود
البناء وعلم فعلي به كذلك علم الغائب وهو الواجب جل شانه
علم بمعلولاته علم فعلي وسبب بالقياس الى المعلومات
وليس انفعاليا حاصلا منها سابقا غاية ما في الباب انه يكون
علم الحاضر وهو البناء وسببا لحصولها لما عرفت لكن علم الغائب
والشاهد لا تفاوت بينهما في كونهما فعليين
ذلك جائز في العلم الاجمالي اي في العلم الذي هو سبب
للمعلومات ويكون عين العالم كما في علم الواجب جل
شانه بالاشياء فانه لا تعدد في ذلك العلم بل علم واحد
بسيط حق بجميع الاشياء كما عرفت سابقا نعم لو كان
العلم بحصول صورة الاشياء في العالم او بحضورها
عنده في الخارج لكان تعدد العلم لازما بتعدد المعلومات
وليس كذلك … وكلام المص يدل على ان الموجب
المنكشف بذاته لان ما يفهم من كلام المص هو ان
الموجودات التي هي عين العلم فانك فيها بمعنى ان
العلم والمعلوم متحدان بالذات فلم يكن الموجودات منكشفة قبل

وعلم الغائب وهو الواجب جل شانه ليس حصوليا م

الوجود

الوجود
فلم يكن ايجادها ايجاد المنكشف بذاته فلم يكن العلم عنده ايجاد
المنكشف بذاته بل العلم عنده هو الموجب المنكشف بذاته وانه
ظاهر لانا نقول ان الموجودات منكشفة قبل الوجود بالعلم
الاجمالي وهذا العلم مقدم على الموجودات وسبب لها
والعلم الذي لا يكون سابقا على وجودها هو العلم التفصيلي
وليس العلم التفصيلي الذي هو عين وجود الاشياء سببا
فعلم ان العلم الفعلي هو العلم الاجمالي المقدم على الموجودات
فلم يكن في كلام المص ما يدل على ان الموجب المنكشف بذاته
هو نفس العلم الفعلي لكن هذا مخالف لما صرح به القوم هذا
توضيح لما رامه وفيه تامل او غيرها دية لانهم صرحوا
ان الجزئي الغير المادي قد يكون متغيرا وهذا مخالف
لما اشتهر منهم من ان غير الماديات لا يكون الا ثابتا محضا
والمتغيرات لا يكون الا الماديات ولا يبعد ان يقال
بعد تمهيد مقدمة وهي ان الصور الكلية الحالة في النفس لا يكون
مادية لان الصور المادية لا تحل في النفس لا يكون مادية
كما هو المقرر المشهور عندهم … اي تحل به قوى النفس ويكون

القوى المادية وتلك الصور الحالة في النفس اما باعتبار ان
احدهما من حيث انها حالة في النفس وبهذا الاعتبار يكون شخصية
جزئية وثانيهما ان تؤخذ تلك الصور من حيث هي هي وبهذا
الاعتبار يكون كلية وكليتها ليست الا بهذا الاعتبار اذا
عرفت ذلك فنقول ان الصورة الكلية المكتسبة الحالة في
النفس اذا اخذت من حيث انها حالة في النفس يكون جزئية
وغير مادية وهو ظاهر ومتغيرة ايضا بمعنى ان حصولها تجدد
للنفس او بمعنى ان النفس قد تذهل عنها او تزول تلك
الصورة عنها كما في صورة نسيان النفس فقد وجد
جزئي متغير غير مادي والدليل المذكور لا يجري في الجزئيات
المتغيرة الغير المادية ايضا بيان ذلك ان قبل حصول الصورة
الغير المادية الحالة في النفس للنفس كان الواجب جل شأنه
عالما بانه لا يكون تلك الصورة حاصلة لها فبعد حصول
تلك الصورة لها لا يخ اما ان يزول ذلك العلم ام لا
فالاول يوجب التغير والثاني يوجب الجهل وكلاهما محال
وما اشتهر عنهم من ان تغير الماديات لا يكون الا تابعا

معناه

معناه ان المعقول وصفتها لا يكون الا تابعة لان المتصور
لما كانت مادية فرض صفاتها توجب مادية ايضا واعلم ان
الدليل المنقول يجري في صفات المعقول ايضا كما يجري في
حدوث العالم بل يجري في كل حادث سواء كان ذاتا
او صفة وتقرير الاجراء هو اوضح بل هذا الدليل
يجري في المتغيرات ايضا كلها بل التجربة بالقياس الى الصور
الادراكية الكلية لان هذا الدليل لا يجري في الصور الجزئية
المتغيرة مع ما ذكرنا انه يجري في الصور الجزئية الادراكية
الكلية المتغيرة ليس ما مر من البيان في الان المقدم
المراد بالان المقدم هو الان الذي كان زيد في الدار
في ذلك الان او في شيء من الازمنة بعينه لا يكون زيد
في الدار في شيء من الازمنة والحاصل ان لبعض الشراح هنا
ورفع العلم بان زيدا كان في الان الفلاني في الدار
يتصور من وجهين احدهما ان يزول العلم بكون زيد
في الدار في ذلك الان الفلاني الذي كان العلم اولا متعلقا
بكونه في الدار في ذلك الان وثانيهما ان يعتقد ان زيدا

لم يكن في الدار زيد ثم خرج الدار منه وانعدمت فيه فتبقى تلك الصورة بعينها
يلزم زوال العلم الاول و رفعه اما لو اعتقدنا ان زيدا كان في
الان الفلاني في الدار وفي ان خرج بعد ذلك الان
او قبل ذلك الان لم يكن في الدار لم يلزم التغير لشخص ولم يلزم
رفع العلم بكون زيد في الدار في الان الفلاني فيمكن اجتماع
العلمين اي العلم بكون زيد في الدار و العلم بانه لم يكن في الدار
ثم بالنسبة الى الان فيبقى العلم الاول بحاله عند حصول
العلم الاخر فلا يكون موجبا للجهل واعلم ان المحقق الدواني
قد رسالة اثبات الواجب الجديدة قرر الدليل بوجه اخر بنوع تقرير
الشيخ وحاصله انه اذا علم تعلق بالممكنات ومعلولاته بعين ذاته
تعم ولا شك انه تعالى عالم بالممكنات والمعلولات بعين ذاته
تعم ولا شك انه تعالى عالم بالممكنات المتغيرة لانها ايضا من جملة
معلولاته تعالى فاذا تغير حال المعلوم مثل ان يعدم
شيء بعد ان كان او بعكس ذلك فاما ان يتغير علمه به ام لا
فان كان الثاني يلزم الجهل المركب لعدم مطابقته للواقع
وان كان الاول لزم التغير في ذاته تعالى لان العلم عين

الذات

عين الذات وانت تعلم انه بهذا التقرير لا يمكن جواب
الشيخ جوابا لان مبنى جوابه على كون الصفة زائدة على الذات
ثم اجاب في تلك الرسالة عن الدليل المذكور بهذا التقرير ولا باس
بان ننقل بعبارته قال فيها قلت انه تعالى يعلم المتغيرات
على وجه لا يتطرق اليه التغير مع كونه مطابقا للواقع مثلا
يعلم ان الحادث الفلاني يوجد في الان الفلاني او الزمان
الفلاني و يعدم في الان او الزمان الذي بعده وهكذا في
سائر الحوادث فانه يعلمها بعلم اجمالي هو عين ذاته على
وجه لا يتطرق اليه تبدل لكنه علم الاجمال بالامور المترتبة
المتسقة فيه وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره في
الان او الزمان مثل ان نعلم ان زيدا قائم الان و اذا
قعد فلنا به لا نتغير و نعلم انه قاعد الان والا كنت جاهلا
بحاله و كان في استمرار علمك بقيامه جهلا مركبا واما اذا علمنا
لان نعلم ان زيدا في ذلك الان او في ذلك البعض من الزمان
بصفة القيام وفي ذلك البعض الاخر بصفة القعود
ولم يتعين الزمان والان بالحضور عندك بل بالاسباب

المقضية له وبهذا فجميع الاحوال فلا يلزم منه تغير وتبدل
ويمكن تمثيله لتوضيح ما ذكره بعلمنا بالاحوال المترتبة المتعاقبة
السابقة فان ذلك العلم لا يتغير مع انه ليس فيه كذب واخرى
بان نفرض احدا منا اطلع على الاحوال المتعاقبة الاتية حقة
بسبب الاطلاع على الاسباب المودية اليها كما في المنجم المطلع
على الاوضاع المتعاقبة المترتبة بحيث لم يكن هذا العلم تغيرا
اصلا وهذا مما لا شبهة فيه عند ذي فطانة انتهى واعلم ان قوله
وانما يلزم التغير معناه وانما يلزم التجدد والحدوث لتناهيه
قوله لو كان علمه بسبب حضوره في الآن او الزمان بالجملة
ان العلم بالمتغيرات انما يلزم لو يكون متغيرا حادثا اذا
وكما العلم على النقص لنا مثلا اذا علمنا زيد في الدار الوقت
ان فيه والخروج منها في الآن آخر بعده مثلا يزول العلم
الاول بمعنى انه لم يستمر ويحصل العلم الآخر وهو العلم بالخروج
فيلزم التغير من صفة الى صفة فيلزم التغير والتجدد في العلم
اما اذا كان فعليا فلا يلزم فيجوز ان يكون العلم ازليا
وغير متغير ويكون المعلوم متغيرا حادثا بالحقيقة المتغير

والحادث

والحادث انما هو المعلوم لا العلم وقد عرفت فيما سبق
ان علمه تعالى ليس انفعاليا مستفادا من المعلولات بل كان
فعليا متقدما عليها وذلك العلم الفعلي هو عين ذاته تعالى بمعنى
ان الامر الذي يترتب على الصور العلمية الفعلية يترتب على ذاته
ثم بذاته فيكون علمه تعالى بالممكنات والمعلولات علما فعليا
بسيطا قائما بالذات على ما فصلناه سابقا فلا يتغير ولا
يتجدد في علمه تعالى اصلا بل التجدد والتغير انما هو في المعلوم
ولا يكون الجواب مطابقا لاجزاء الدليل المذكور
يعني ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يكون مطابقا للدليل
بل لا يكون الجواب الذي ذكره صحيحا بحسب الظاهر لان الشارح
قال في الجواب والجواب منع لزوم التغير وظاهر انه بعد تسليم
الزوال ومنع التغير لان المستدل اخذ الاحتمالين في
الاستدلال ووجه كل واحد من الاحتمالين مستقرها للنفي
وظاهر انه بعد تسليم الزوال يلزم التغير والمنع مكابرة
فقط وظاهر ايضا لانه يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يصير اما
لما ذكره المحشي لانه يمكن ان يقال ان مراد الشارح انه لو اراد

المستدل انه يلزم زوال العلم الاول فلا نم الزوال لان
العلم صفة ذات اضافة او اضافة مخصوصة فالذي يتغير
ويزول هو التعلقات والاضافات ولغو الاضافات
نعم فحينئذ هذا التوجيه لا يحتاج لتغير تقرير الدليل
ليصير جواب الشارح مطابقا للدليل كما ذكره المحشي بقوله
ولتقرير الدليل على وجه تم لانه يمكن توجيه عبارة الشارح
على وجه يكون مطابقا للدليل بلا تغير وهو ان قول الشارح
فيعلم الاول تغير نفس العلم منظور فيه لان العلم من الصفات
الكمالية ولا يجوز التغير فيه والا يلزم ان يكون علم الواجب
جل شانه كعلمنا وايضا تسليم التغير في العلم هو بعينه تسليم
المقدمة التي ذكرها المستدل لانه جعل التغير في الدليل عين مقدمة
وايضا قول الشارح وعلى التقديرين لا يلزم التغير في صفة موجودة
ثم منظور فيه لانه على تقدير كون العلم اضافة يلزم التغير في صفة
العلم على ما سلمه بقوله فيعلم الاول تغير نفس العلم فان قلت
يجوز ان يكون مراد الشارح انه اذا كان العلم اضافة لا تغير
ايضا لانه يجوز ان يكون الاضافة المخصوصة بحالها والتغير

لان العلم [illegible] التغير في العلم
لا التغير في الاضافات

انما هو في الاضافات العارضة لها فحينئذ يرجع جواب الشارح
الى كون العلم صفة ذات اضافة كما لا يخفى ويمكن حمل عبارة
الشارح اي عبارة الشارح في تقرير الدليل لانه تقرير جواب الدليل
فيمكن حمل عبارة الشارح على هذا التقرير بعيد غاية البعد كما لا يخفى
على الناظر في عبارته ان العلم عنده نفس المعلوم واعلم
ان العلم الذي هو نفس المعلوم انما هو العلم التفصيلي لا العلم
الاجمالي فما ذكره المحشي في الجواب انما يكون جوابا على تقدير
كون المراد من العلم الذي هو مذكور في الدليل العلم التفصيلي
لا العلم الاجمالي فلا يكون هذا مطابقا لجواب المحشي والحق
ان العلم الاجمالي امر واحد بسيط عين ذاته تعالى يعلم به الواجب
جل شانه بهذا العلم الواحد جميع الاشياء فبهذا العلم يعلم
كون زيد في الدار في الزمان او الآن الفلاني ولا
يزول هذا العلم بخروج زيد عنها بعد ذلك الزمان او الآن
بل كما انه يعلم كونه في الدار في ذلك الآن او الزمان كذلك
يعلم خروجه عنها بعد ذلك الزمان او الآن فالعلم الاجمالي
واحد لا تكثر فيه اصلا وانما المتكثر هو المعلومات والاضافة

اما الوارد من العلم العلم الاجمالي

العارضة للعلم الاجمالي بالقياس الى كل معلوم معلوم وتغاير المعلومات
بالذات لا يستلزم تغاير العلم الذي هو عين ذات الواجب
بالذات بل العلم الاجمالي الذي هو عين الذات الواجب تعالى
اذا قيس الى معلوم يكون مغايرا بالقياس الى معلوم آخر تغايرا
بالاعتبار والاضافة لا تغايرا بالذات فالمتغير والمتكثر
هو الاضافة العلم الاجمالي الى المعلومات ونفس المعلومات
لا العلم الاجمالي الذي هو عين الذات وهي هذا اشار
المصنف بقوله وتغير الاضافات ممكن فهو لازم للعلم
يعني ان الحضور لازم للعلم لان العلم لما كان عين المعلوم
كان العلم حقيقة هو الامر الحاضر والحضور لازم للحاضر فالحضور
لازم للعلم وقد عرفت ان مبنى هذا الكلام على حمل العلم
على العلم التفصيلي عقلا زمانيا محضا واعلم ان هذا
القول صريح في نفي العلم الزماني المتجدد المتغير لا نفي
العلم مطلقا لانه قيد العلم المنفي بالزماني المحض حيث قال
عقلا زمانيا محضا وقوله على نحو آخر صريح في ان الواجب
جل شانه له علم بالمتغيرات لكن لا بوجه يكون ذلك العلم

متغيرا

لانه يحصل العلم بالمتغير لكون ذلك العلم
متغيرا متجددا زمانيا م

متغيرا متجددا زمانيا بل يتصور ان يكون العلم بالمتغيرات
بوجه لا يكون متغيرا متجددا زمانيا محضا ثم اعلم ان هذا القول كله
وبالجملة كلام الشيخ يأبى كل الاباء عن حمله على نفي العلم بالمتغيرات
راسا ويمكن ان العلم بالمتغيرات انما هو الطبيعة الكلية والاشياء المعلوم
المتغيرة المشتملة على الطبيعة لا يكون معلومة بالذات بل المعلوم
بالذات هو الطبيعة وكان هذا حمل كلام الشيخ على هذا اقصر
نظرا فيه قوله انما يعقل كل شيء على نحو كلي واعتبره لفظ
الكلي ولم ينظر الى ما وقع بعد تلك العبارة بلا فاصلة وهي
قوله ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب
عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وعن التي
ما وقع قبل تلك العبارة ايضا وظني ان من نظر في العبارة
المنقولة عن الشيخ نظرا غير مخلوط بالعناد والتعصب يجزم
بانه لا يكون مراد الشيخ الا ما حققته لك فاعلم ان العلم
بالاشخاص الجسمانية من حيث انها اشخاص معينة يتصور من
وجهين احدهما من جهة الاحساس بآلة متجزية وذلك
العلم هو العلم الاحساسي الذي لا يكون الا انفعاليا مستفادا

من وجه يحيط المعلوم ويعبر عن ذلك العلم بالعلم الزماني وبالعلم
بالجزئي على الجزئي وثانيهما من جهة الاحاطة بجميع الاسباب
والعلل المتسلسلة المنتهية الى الاشخاص الجسمانية وهذا
العلم يعبر عنه بالعقل التام الغير الزماني وبالعلم الجزئي
على الوجه الكلي اما لانه كتعقل الطبايع الكلية الثابت
على حالة واحدة او لان المراد من الوجه الكلي هو ان
الواجب جل شانه يعلم الجزئيات بالكلية اي جميعا بحيث
لا يعزب عنه تعالى شيء منها لا انه تعالى يعلم البعض ويعزب
عنه بعض آخر كما ذكره في التعليقات بقوله تعقل الاول
تعالى عقل بسيط للذات وللوازمها والموجودات
كلها حاصلها وممكنها ابديها وكاينها وفاسدها
وكليها وجزئيها على اقصى الوجود معا لا انتقال في فكره
وتنقل في المعقولات فانه تعقلها كلها معا على
الترتيب السببي المسببي انتهى فلا يتصور في العلم الواجب
تعالى تنقل من معلوم الى معلوم كما هو شان الممكن
وكما ان القسم الاول لا يمكن الا انفعاليا كذلك
القسم الثاني لا يكون الا فعليا فالمعلوم في القسم الثاني
مترتب على العلم وفي القسم

القسم

القسم الاول بالعكس ولاجل ذلك لا يمكن في القسم الثاني تغير
بتغير المعلوم ولا تجدد بتجدده اصلا فالمتغير والمتجدد الزماني
انما هو المعلوم دون العلم وهذا هو العلم التام الذي اتم
المعلوم والكلها والعلم التام بالعلة التامة انما يوجب العلم
التام بالمعلول لا انه يوجب الاحساس بالمعلول بل
الاحساس قد يكون مستحيلا كما بالنظر الى الواجب جل شانه
لان الاحساس لا يمكن الا بالقوى الهيولانية كالحواس
الجسمانية وهو نقص على الواجب جل ذكره يجب تنزيهه
تعالى عنه وهذان القسمان اللذان ذكرناهما من العلم
ولذا كانا نحوين من العلم لكن المعلوم في كلتا العلمين
ليس الا امرا واحدا بعينه فالاشخاص الجسمانية التي يعلمها
علما احساسيا جزئيا يعلمها الواجب جل شانه علما تعقليا
من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل والعلم الاحساسي
يمكن متغيرا او متجددا بتغير المعلوم وتجدده بخلاف العلم
التعقلي كما مر اذا عرفت هذا فاعرف ان قول الشيخ
بل واجب الوجود انما هو يعقل كل شيء على نحو كلي ليس مراده

مراده الا ان الجزئيات المتغيرة يعلمها الواجب جل ذكره علما تعقليا
فعليا ويعلم جميعها معا لا بقياس وفكر وتنقل من معلوم الى معلوم
بل يعلم جميعها متغيرة محيطا بالكل معا وقد عرفت ان هذا العلم
يعبر عنه بالعقل التام الخبير انه ما هو بالعلم بالجزئي على
الوجه الكلي ونادى على ذلك باعلى الصوت قوله ومع ذلك
فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض ونعم ما قال الشيخ وهو من العجائب التي يحوج
تصورها الى لطف قريحة فالذين شنعوا على الشيخ وغيره
من الحكماء في هذا الموضع فليس تشنيعهم الا لقلة التدبر وضعف
التحصيل وعدم فهم كلام الاكابر فلا يخلو من الانصاف وجميع
ما ذكرنا مشروحا مستفاد من كلام الشيخ فيما ذكره في كتاب
التعليقات بقوله الاول يعرف الشخص واحوال
الشخص ووقته الشخص ومكانه الشخصي من اسبابه ولوازمه
الموجبة له المؤدية اليه وهو يعرف كل ذلك من ذاته اذ
ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه مثقال
ذرة انتهى كلامه ومثل ذلك كثير في كتبه فلا نطول بنقله

الا لصورة الكلية هذا اشتباه ناش من عدم فهم معنى
كلام الشيخ وقد عرفت ما هو الحق ونفي هذا الانكشاف
كفر صريح لا نزاع لاحد في ان نفي هذا الانكشاف كفر صريح
في الشريعة بل كفر صريح في دين العقل وشريعة البرهان
اليقيني وقد عرفت ان كلام الشيخ بعيد بمراحل عما توهموا من
كلامه وعما رموه به والتكفير لا يتوجه الا على ما توهموا من
كلامه لا على ما هو معنى كلامه كما عرفت وكلام الشيخ لو كان
عالما بانه يظهر بعده مثل اولئك الاكابر المشنعين لغير
اسلوب تصنيفه بحيث لم يبق مجال لتوهم احد من اذكيا
المشتغلين حكم الغزالي وغيره بكفر القائلين فان
الغزالي في التهافت على ما نقل الفاضل الرومي عنه انه
يزعم على الحكماء بناء على القول بعدم علمه تعالى بالجزئيات
على الوجوه الجزئية والمتغيرات زيدا مثلا لو اطاع الله
او عصاه لم يكن الله تعالى عالما بما تجدد من احواله لانه
لا يعرف زيدا بعينه بانه شخص وافعاله حادثة بعد ان
لم يكن واذا لم يعرف زيدا لم يعرف افعاله واحواله

بل لا يعرف كونه واسلام بل انما يعرف ان نارا واسلاما
ثم انما يعرف انسانا واسلام مطلقا كليا لا مخصوصا
بالاشخاص ويلزم على هذا ان لا يعلم محمدا صلعم ولهذا لا يعرف
انه ارسل لبعثه بالنبوة وانه صلعم تحدى بها وكذلك في كل
نبي معين والعياذ بالله انما يعلم ان من الناس من تحدى بالنبوة
وله صفة اولئك المتحدين بها كذا واما النبي المتشخص فلا لانه
باحواله وصفاته يعلم بهم استعمال الشريعة بالكلية
انتهى وانت قد عرفت معنى كلام الشيخ وغيره من الحكماء
في ذلك المقام بحيث لا يحوم شيء من الخدشة حول المرام
واما المفاسد المذكورة فلا تتوجه الا على ما التزموه
من كلامهم لا على ما يلزم من كلامهم وكم من عائب قولا
صحيحا وآفته في الطبع السقيم واجاب الفاضل الرومي
عن اعتراض الغزالي بانه نعم والتزم تعليم الجزئيات
الجسمانية عندهم كما علمها بحواسنا الا انه يعلم كل
واحد منها على وجه لا ينطبق في الخارج الا عليه دون
ما عداه وبهذا القدر يحصل التمييز بين الاشخاص وكذا

يعلم احوال كل شخص وافعاله على وجه يميز كل منها عن الاخر
واوقاتها المعينة الا انه علم كلي بالنسبة اليه تعالى فلا يتغير بمضي وحال
ومستقبل ولم يعلم ان بعضها واقع في الان وبعضها في الماضي
وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار
ذاته وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص والافعال بحيث
يتميز كل منها عن الاخر وهذا كاف في اجراء احكام الشريعة
انتهى وهذا الجواب ليس موافقا للتحقيق بل التحقيق هو ما ذكرنا
والقول الزام ان الله جل شانه لا يعلم سيد الانبياء صلعم
بتشخصه بل يعلم بوجه كلي لا ينطبق على غيره صلعم كفر صريح
في الملة البيضاء وهو كذلك في دين العقل وشريعة البرهان
لانه كما ان الطبايع الكلية معلولة له تعالى والعلم التام بالعلة
يوجب العلم التام بالمعلول كما وقع الاشارة اليه في الكتاب
الكريم الا اي الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وقد لقن
في الجواب عن الاعتراض المذكور على الحكماء بما محصله انا
سلمنا ان ما نقل عن الحكماء يقتضي لكن لا يمكن له تعالى علم بعض
الاشياء لكن لا يجوز تكفيرهم بهذا الالزام مع هذا اعترفوا بانه

انتهى كلام ... في شرح رسالة اثبات الواجب الجديدة
للمحقق الدواني ... منه

بانه تعالى عالم بالكليات والجزئيات بحيث لا يعزب عن علمه
مثقال ذرة في الارض والسموات وما هو من ضروريات
الدين ليس الا انه تعالى عالم بجميع الاشياء قاطبة لا ان علمه
على وجه كلي او جزئي ولهذا لا يكفر من اعترف بعلمه من
المتكلمين ويقول ان العلم قديم والتعلق حادث
او يقول ان علمه تعالى اضافة تستدعي ان يكون الطرفان
ولا يلزم لتوحيد احد طرفيها في الازل مع ان قولهم هذا
ملزوم لنفي كون الواجب جل شانه عالما بالحوادث
قبل وجودها لان العلم علم متعلق بشيء لا يصير ذلك الشيء
معلوما وكذا اذا كان العلم اضافة تستدعي لوجود طرفيها
ولم يكن في الازل احد الطرفين لم يكن العلم متحققا في الازل
فقولهم هذا صريح في نفي العلم ومع ذلك لم يكفرهم احد
وهذا الجواب ليس بشيء لان مبناه على امر فاسد وهو انه
تعالى لا يعلم الاشياء الجسمانية المتغيرة عند الحكماء وقد عرفت
ان هذا افتراء عليهم وهم منزهون عن ذلك القول الشنيع
وقالوا انما ينتج تكفيرهم لو القائل بهذا القول هو المحقق الدواني

في رسالة اثبات الواجب الجديدة وفي شرح العقائد العضدية
وصدر المدققين واتفق له في ذلك في رسالة اثبات الواجب
اي مناط الكلية والجزئية نحو من الادراك لا التفاوت
في المدرك واستدل على ذلك بانه اذا احس الشخص ثم [illegible] هو
لا يفتقر في الجواب الا النوع فليس بين الشخص والنوع
تفاوت الا بنحو من الادراك وفيه نظر لان السؤال عما هو
انما يطلب به تحصيل الماهية المشتركة لا الماهية المحضة والمراد به
وضع مطلب اخر للهويات الشخصية واي مطلب فيه كما هو مذكور
في الشفاء والاشارات فكما ان للنوع مطلبا كذلك للشخص
مطلب منهما واعلم ان القول بان التفاوت بين الكلي والجزئي
ليس الا بنحو الادراك لا التفاوت في المدرك مخالف لما نص
عليه الشيخ في منطق الشفاء حيث قال واما طبيعة النوع وحده
فانه محتاج الى امر زائد عليه لا يجوز ان يقع فيه كثرة ثم قال
بعد ذلك ان القول بعد بتة فلعله لنا قولنا الانسان معناه
انه حيوان ناطق وقولنا انسان لا بشخصه هو هذه الطبيعة
ماخوذة مع عرض او عرض اخذه الطبيعة عند مقارنتها للمادة

وقول الشيخ واما طبيعة النوع وحده الخ اشارة الى البرهان
على انه بين الكلي والجزئي فرقا بحسب المعنى لان تكثر النوع وذلك
بالاشخاص انما يتصور بعد انضمام العوارض المشخصة الى
النوع والا يلزم ان لا يكون احد الشخصين عين الشخص الآخر
مثلا اذا لم يكن بين الانسان وبين زيد تفاوت لا بحسب
من الادراك فيكون الانسان هو زيد بعينه واحد ال تفاوت
بينهما الا بحسب الادراك فلم يكن بين زيد وعمرو تفاوت
بحسب المعنى اصلا فيكون كل افراد زيد وعمرو متفاوتة والشخص
ملتبس بينهما تفاوت بحسب معنى ما من المعاني وهذا الوجه
رفع الاثنينية وهو ظ فلا بد من انضمام العوارض الى
النوع ليحصل تكثر الاشخاص فانكشف لذلك ان القول
بان مناط الكلية والجزئية هو الادراك لا التفاوت
بحسب المدرك من الاقوال السفسطة ومن الاكاذيب
الوهمانية بطريق الاحساس انما قال هذا اشارة
الى انه لا يمكن الجزئية منحصرة في الادراك الاحساسي لانا
ندرك النفس جزئيا ولم يكن من طريق الحواس فليس ال

وكذا بين الانسان وعمرو ولم يكن
تفاوت الا بحسب الادراك م

كما ندركه

كل ما ندركه جزئيا يكون من طريق الحواس وليس ايضا ان كل
ما ندركه جزئيا ويكون ذلك الادراك من طريق الحواس ميزه
الواجب جل ذكره كليا مع ما فيه المراد بما فيه هو ان
هذا الاحتمال الثالث انما معقولا ومتصورا اذا كان العلم
حصوليا لان في العلم الحصولي يكون ذو الصورة معلوما
بالعرض والمعلوم بالذات انما هو الصورة والعلم الحصولي
لا يتصور بالنسبة الى الواجب جل شانه كما مر سابقا
لا دخل له في تصحيح التاويل المذكور لان الكلام في تصحيح
جواز كون امر واحد بعينه معلوما للعالمين وفي صورة
العلم الحصولي يكون المعلوم بالذات متعددا والمعلوم
بالعرض واحدا لم يكن المعلوم بالذات بالقياس الى العالمين
واحدا بل يكون المعلوم بالذات لاحدهما غير المعلوم بالذات
لاحدهما هو الصورة الجزئية وللآخر هو الصورة الكلية
فلا دخل لهذا الاحتمال في تصحيح التاويل المذكور
وهو قسمان في بادي النظر احدهما ان يكون التشخص
المذكور معلوما بالعرض بالقياس الى الواجب جل شانه

لكون الواجب جل شانه مدركه كلي
لا كل ما ندركه جزئيا م

لا يحد العالمين بالوجه الاول والعالم الآخر
بالوجه الكلي فصح ان يكون امر واحد
بعينه معلوما لهما م

لا لاحد الا المعلوم بالذات م

ومعلوما بالذات بالقياس الى غيره وثانيهما انه يكون معلوما
بالذات بالقياس الى الواجب جل ذكره ومعلوما بالعرض
بالقياس الى غيره وكل واحد منهما باطل اما الاول فلانه
يستلزم ان يكون الواجب جل سلطانه عالما بالعلم الحصولي
في ذلك الشخص المذكور وقد عرفت بطلان العلم الحصولي
بالقياس اليه جل ذكره واما الثاني فلانه لا دخل له في
تصحيح التساوي المذكور لانه اذا كان الشخص المذكور معلوما
بالذات بالقياس الى الواجب جل شانه ومعلوما بالعرض
بالقياس الى غيره لم يتحقق في امر واحد يكون معلوما بالذات
بالقياس الى العالمين ويكون بالقياس الى احدهما
جزئيا وبالقياس الى الاخر كليا بل المعلوم بالذات
لاحدهما يكون غير المعلوم بالذات للاخر على ما عرفت
سابقا فان قيل بان المعلوم بالذات لاحدهما هو
الصورة لكن الصورة مع ما حلت فيه حاضرة عنده فيمكن
فيكون الصورة معلومة بالذات بالقياس الى العالمين
قلت ليس الكلام في الصورة بل الكلام في الهويات المتغيرة

التي

التي هي الاشخاص التي تكون صاحبة للصورة وتلك الاشخاص
المتغيرة ليست معلومة بالذات بالقياس الى العالمين بل هي
بالقياس الى احدهما معلومة بالذات وبالقياس الى
الاخر معلومة بالعرض ولم يتحقق امر واحد
يكون معلوما بالذات بالقياس الى
العالمين ويكون بالقياس الى احدهما جزئيا وبالقياس الى
الاخر كليا ولو فرض ان الكلام في الصورة لا في ذي الصورة
وهي معلومة بالذات بالقياس الى العالمين فنقول ان
الصورة اذا كانت حاضرة عند العالمين ويكون معلومة
بالذات بالقياس الى العالمين فاذا كانت جزئية بالقياس
الى احدهما يكون جزئية بالقياس الى الاخر ايضا وامتنع كليتها
على ما ذكره المحشي بقوله ولا شبهة على هذا الاحتمال الخ
وهو انه يتوجه ما اورد عليه بانه يجوز ان يكون المعلوم
بالذات للواجب جل ذكره غير ما نحن فيه من فرض الشركة
مع كونه ما نحن عنه بالنسبة الينا اذ حضوره بالنسبة الينا
بعد حلقية الاحساس او التخييل الموجب للمنع ويكون هذا
مكابرة غير مسموعة وبه ظهر انه لا اختصاص بالشق الثاني
لان كل ما هو معلوم بالذات انما العلم الحصولي على الاول

جزئي بواسطة الاحساس معلوم له تعالى بطريق الاطلاع
الحضوري فالتغير انما يلزم في الشيء كما هو مبني على ان الاحساس
نقص في حقه جل شانه وقد عرفت ما هو الحق في
القول بان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا تفاوت
في المدرك . ان كانت معلومة متعينة بذواتها للواجب
بالذات لزم التغير في علمه تعالى هذا انما يلزم لو كان مناط
علم الواجب جل شانه هو وجودات المتغيرات وقد عرفت
فيما سبق ان مناط علم الواجب جل شانه ليس هو وجودات
الاشياء بل مناط علمه تعالى بالاشياء هو علمه تعالى بذاته
وحضور ذاته تعالى عند ذاته تعالى فليس علم الواجب جل
شانه متغيرا اصلا بل المتغير المتبدل انما هو المعلوم
نعم لو كان علم الواجب تعالى هو الوجودات الخارجية
للمتغيرات لزم التغير في علم الواجب جل شانه ولزم ايضا
ان يكون علم الواجب ممكنا لا واجبا ولزم ايضا ان يكون
علم الواجب جل شانه زائدا على ذاته والحال ان الصفات
الكمالية له تعالى لزم ان تكون عينا له تعالى بالبراهين التي

لعينه الصفات الكمالية اي بالعلم المتقدم على الايجاد وقد عرفت
بالبرهان فيما سبق ان علم الواجب جل شانه بالحوادث
لم يكن الا على نحو متقدم على وجود المعلوم وليس للواجب
علم انفعالي اصلا وجميع معلوماته تعالى معلومة بالذات بالعلم
المتقدم على وجوداتها ولما تحقق ان مناط علمه تعالى
بالاشياء ليس وجودات الاشياء بل وجودات الاشياء
لغو في مناطية الانكشاف [illegible] فالقول بان
الاشياء اذا وجدت معلومة بالعلم المتقدم على الايجاد يكون
معلومة بالعرض [illegible] بان الاشياء انما يكون معلومة بالذات
حين الوجود [illegible] مناط الانكشاف
هو وجودات الاشياء [illegible] خطأ فاحش
يترتب [illegible] باعتبار الوجود العيني هذا انما يلزم لو كان وجودات
الاشياء مناط الانكشاف فيتعلق به التغير [illegible] تعلق
التغير انما هو بالتعلق و[illegible] من كلامهم لا بما هو المفهوم
من كلامهم ولهذا [illegible]
الناظرين [illegible] ذلك [illegible] في هذه المنافاة

انما يلزم لو كان الحكماء نفوا علمه تعالى بالشيء من معلولاته
ولقد عرفت انهم لم ينفوا علمه تعالى بالاشياء الزمانية المتغيرة
بل نفوا العلم الاحساسي عنه تعالى شانه وتعالى انه نقص واثبتوا له
تعالى علما بالاشياء الزمانية المتغيرة [illegible] كما هو علمه بالعلوم
والكليات وقد علمت ايضا ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
لا الاحساس بالمعلول فالمنفي عنه سبحانه هو الاحساس
لا العلم مطلقا فلم يلزم المنافاة اصلا [illegible] الا ان العلم
الذي هو مع الايجاد الذي مع الايجادات ليس الا
المعلوم وعلم الواجب جل شانه متقدم على الايجادات
والموجودات بل الحاصل كلمه بل للاضراب يعني ان العلم
ليس عبارة عن الحضور بل العلم التفصيلي عبارة عن
الحاضر بذاته والحضور لازم له فالحضور لازم التفصيلي
الذي هو الحاضر بذاته عنده تعالى وهذا مبني على
ان علم الواجب هو الموجودات الخارجية وقد عرفت
فساد ذلك بان العلم المغاير لذات العلة ليس
للواجب جل شانه علم مغاير لذاته تعالى بل علمه تعالى

بذاته وبجميع ما يغايره لانه ليس المعين ذاته تعالى
على ما مر سابقا وكلام المحشي مبني على ما توهم من ان
الواجب جل شانه علم مغاير لذاته تعالى وهو العلم
التفصيلي الذي هو عين الموجودات الخارجية وهذا العلم مغاير لذات العلة ومن العلم
العلم المغاير لا يجوز ان يتقدم على ان الموجودات
الخارجية والا يلزم تقدم الشيء على نفسه بناء على ان
هذا القسم من العلم عين الموجودات الخارجية وقد عرفت
فساد ذلك مرارا او العلم الذي هو الحضور المتجدد ليس
الحضور المتجدد وعلمه للواجب جل شانه بل الحضور المتجدد
انما هو المعلوم حقيقة فالمتجدد هو المعلوم لا العلم
هو العلم الحضوري الزماني ليس الحضور الزماني
علما بل هو معلوم حقيقة وليس للواجب جل شانه علمان
احدهما زماني متغير والآخر غير زماني على ما مر غير مرة
ما هو اصطلاح الفلاسفة فقد عرفناك مفصل العقل
فتذكر وما يقال ان كلمة ما عبارة عن المعلوم المجرد
وحاصله ان المعلوم المجرد قسمان قسم يكون مجردا [illegible]

سواه اي يكفيه مجرد التجرد للتعقل وقسم يكون مقارنا
للتغير لكن مقارنته غير موجبة للمادية ذاتا كالنفس الناطقة
لانها لو كانت مقارنة للمادة ومع ذلك مجردة بذاتها وقوله
ليس فيه مشاحة اذ ليس الكلام في المعقول الذي هو اصطلاح
الفلاسفة وقوله ادراكها اي ادراك المحسوسات والمتخيلات
وقوله لم يثبتوا ذلك اي ان الحكماء لم يثبتوا ادراك الواجب
جل شانه باعتبار الحضور العيني لموجودات المتغيرات
لان ذلك الادراك يوجب التغير والحكماء يتحاشون عنه
هذا محصل كلامه وقد عرفت وجه فساده مرارا
لفساد الفلاسفة قد عرفت انه لم ينف الفلاسفة لكونه
مستلزما للتغير انما يستلزم التغير لو كان وجود المتغيرات
مناطات للعلم وقد عرفت انه ليس الامر كذلك
كما يعلم من التامل فيما نقل عن صاحب الشفاء من نقل
كلام الشفاء ليظهر له فساد ما ادعاه المحشي على ما بناه
سابقا وفيما قاله في الاشارات وهو قوله لا يعزب عنه
الوجه الخ اعلم ان الشيخ قال قبل ذلك القول فيها اشارة

الاشياء

الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها
منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف
الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسباب جزئية واحاطة
العقل بها وتعقلها كما تعقل الكليات وذلك غير الادراك
الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الان او قبله او
بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول
القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا
ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول
احاطة بانه وقع او لم يقع ولئن كان معقولا له على النحو
الاول فان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث
المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا
الدهر كله ولذا كان علما بجزئي انتهى كلامه والغرض
من هذه الاشارة ان العلم بالجزئي المتغير يتصور
لمن يكون بالقياس الينا فيتبين احدهما العلم بالجزئي
المتغير بوجه لا يكون متغيرا وذلك اذا عقل الجزئي باللوازم
الكلية لا بالوجه الجزئي مثل ان تعقل المنجم اسباب الكسوف

المعينة مخصوصة ان تلك الحوادث تقع في ازمنة معينة وانما العقل
المنتقش بتلك الاسباب والحوادث بوجه كلي منحصر في فرد لانه لم يكن
حال كلي من تلك الاسباب والحوادث بشخص آخر مشخصة فلا يعقل الا
بوجه كلي منحصر في الخارج وذلك العلم يكون ثابتا ابد الدهر كله ولا يتغير
اصلا وما ينافي العلم بالجزئي بالوجه الجزئي وهذا لا يحصل الا
بالمشاهدة ولهذا البعد ما حكم المنجم بان الحادثة الفلانية تكون
في الوقت الفلاني يحصل له علم الجزئي المنتقش بالحادثة الجزئية
تتغير بتغير المعلوم ولو تذكرنا ما ذكره الشيخ بقوله ومع ذلك
العقل بها وقوله لتعقلها كما تعقل الكليات ووجه المناسبة
هو ان ما بين العبارتين ظاهرا هو بيان حال
العقل والنفس في ادراك الجزئيات المتغيرة لا بيان ان
الواجب جل شانه لا يعلم الجزئيات المتغيرة الا بوجه الكلي
دون الجزئي وفائدة بيان حال العقل والنفس في العلم بالجزئيات
المتغيرة هي انه يشير الى ان العقل له علم غير متغير
بالقياس الى الجزئيات المتغيرة فكيف يكون علم الواجب
جل شانه بالجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات كعلم

العقل

العقل بالجزئيات المتغيرة بوجه كلي من حيث عدم التغير
لا مطلقا لان العقل لا يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه جزئي
الا بالالات الجسمانية بخلاف الواجب جل شانه فانه يعلم
الجزئيات المتغيرة من حيث انها جزئيات متغيرة لكن لا بالالات
الجسمانية بل من جهة الاحاطة بجميع الاسباب كما عرفت
سابقا فقول الشيخ ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه
وقع او لم يقع ليس معناه ان الواجب جل شانه ليس له
احاطة بانه وقع او لم يقع حتى يلزم الكفر العقلي والشرعي
مبنيا على ما مر سابقا بل المراد من العاقل الاول هو العاقل
الذي يعلم الجزئيات المتغيرة بوجه كلي لا بوجه جزئي وذلك
العاقل هو العقل او النفس فالعاقل الاول في عبارة
الشيخ عبارة عن العقل او النفس المدركين الجزئيات
المتغيرة بوجه كلي دون جزئي لا انه عبارة عن الواجب جل
شانه او عن الاسم من الواجب جل ذكره والعقل والنفس
حتى يتوجه التكفير فانكشف لديك مما ذكرنا ان التكفير
لا يتوجه الا على ما اشتهر او توهموا من كلامه لا ما هو منطوق كلامه

فتدبر والله ما اوضحنا مقصوده فلنرجع الى شرح بعض الفاظه
فقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة
الى ادراكها من حيث هي طبايع مجردة عن المخصصات والمشخصات
وقيد بقوله من حيث تجب باسبابها لتكون الادراك لتلك
الاشياء مع كونه كليا تعقليا غير ظني وقوله منسوبة الى مبدأ
نوعه في شخصه معناه منسوبة الى مبدأ الطبيعة النوعية موجودة
في شخصه وذلك لانها غير موجودة في غيره لكون الشخص مما
يحوز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء
انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع ايضا ليعين ان كل الاشياء
الجزئية تعقل من حيث انها طبايع لكن باسبابها ايضا تعقل من
حيث انها طبايع لكن كل طبيعة منحصرة في فرد وقوله تخصص
بمعناه يخصص تلك الجزئيات الطبيعية وذلك المبدأ انما
ينتهي الى مبدأ الكل لان الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون
معلولا لطبيعة غير جوهرية ولا الطبيعة علة له من حيث [illegible] كذلك
كما ذكره المصنف رحمه الله في شرح [illegible] واورد على جانب
الممكنات بقوله واقول لو كان الكلام في الجزئيات من حيث

[illegible]

انها

انها طبايع فهي الجارية مستفادة في الطبايع فيعلم منه ذلك
ان الكلام في الجزئيات من حيث هي جزئية واثبته وذلك
انه اشارة الى ان العلم بالاسباب الجزئية المعقولة على الدوام
من العلم بالمسببات الجزئية بل العلم بالاسباب المطلقة
كاف فيه كما ان العلم بالكسوف الجزئي يتوقف على [illegible]
العلم بحركة القمر [illegible] العقدة في ذلك الوقت [illegible]
ولكن الكسوف نوع منحصر في شخص والشيخ بعده [illegible]
عن الانفعال فيها فالواجب الوجود يجب ان لا يكون
عالما بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الان والماضي
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون
علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي عن الزمان
والدهر انتهى كلامه ومقصوده ان الواجب جل شأنه
لما كان محيطا بجميع الاسباب والعلل المتسلسلة المنتهية
الى الجزئيات المتغيرة لتشخصها بحيث لا يكون واحد من الجزئيات
المتغيرة معلومة له تعالى بالوجه الجزئي على الوجه المقدس
المتعالي عن الزمان والدهر لان العلم الذي يكون

وعنده معه مجرد معرفة كون العلم

ومعلوم انه م

زمانيا لا يكون على الفعال الباقية والزمان مع ما فيه معلول له تعالى
فعلم الواجب جل سلطانه منزه من ان يكون زمانيا فلا يتغير علمه
تعالى بما كان ويكائن ويكون بل علمه تعالى بالاشياء البعيدة بكونها
كعلمه تعالى قبل كونها ولا مدخل لما كان ويكون وكائن الا في
العلوم الممكنات وبالجملة ادراك الجزئيات المتغيرة بالوجه
الجزئي يتصور من وجهين احدهما من طرف الحواس كما هو
بالنظر الينا وثانيهما من جهة الاحاطة بجميع الاسباب والعلل
المتسلسلة المنتهية الى تلك الجزئيات والواجب جل ذكره محيط
بالكل لان الكل معلول له تعالى فيعلم الجزئيات المتغيرة على
الوجه الجزئي من جهة الاحاطة بجميع الاسباب وهذا القسم
من العلم يكون ازليا مع العلوم والكلية ويكون متعاليا عن الزمان
والدهر وليس مقصوده انه تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة بالوجه
الكلي الذي لا يتغير ولا يعلمها بالوجه الجزئي المتغير والا
يلزم التغير في علمه تعالى على ما يتوهم من كلام الشيخ واعلم
ان المصنف قدس سره شرح كلام الشيخ هذا في شرح الاشارات
بوجه يتوجه عليه الاعتراض ثم اعترض عليه ولا باس بان

ينقل

ينقل بعبارته قال بعد نقل هذا الكلام عن الشيخ في الحكم
كما اشير اليه فيما قبله وهو انما حصل من الغفلة عن ان الواجب
الواجب ليس بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع
في الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير
فلا يجوز ان يتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا
الحكم توهم مناقضته للقول بان القول بان الكل معلوم
للواجب العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم
ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء في تخصيص بعض احكام
العام باحكام لها معارضة لها في الظاهر وذلك لان الحكم بان
العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لما لم يكن كليا لم يمكن
ان يحكم باحاطة الواجب بالكل ولما كان كليا وكان الجزئي
المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به
لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به الا من حيث
كونه الواجب بموضوع للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر

عارضة لبعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم
ولا يجوز لمن يقع امثال ذلك المباحث المعقولة لا سيما عند
تعارض الاحكام فيها فالصواب لمن يوخذ بيان هذا المطلب
من مأخذ آخر وهو لمن يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة
من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس
وما يجري مجراها والمدرك بتلك الادراك يجب ان يكون موضوعا
للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا كما انه لم يدرك
الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك يمكن لمن لا يكون موضوعا
للتغير كل ما هو عاقل بمنتسخ لانه يدرك ما من جهة ما هو
عاقل على الوجه الاول ويجب لمن يدرك ما على الوجه الثاني
انتهى كلامه بالفاظه وفيه بحث لان ما اورده عليه بقوله
واعلم ان هذه السياقة لا تقوله فالصواب انما يتوجه على
ما فهم وشرحه به لا على ما هو مقصود الشيخ كما اوضحناه
واليه تمرك وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة
لا يمكن الا بالآلات الجسمانية ثم لان ادراك الجزئيات

المتغيرة

[illegible]

المتغيرة من حيث هي متغيرة انما يكون بالآلات الجسمانية بالقياس
الينا لا بالنظر الى الواجب جل شانه على ما مر وايضا ما ذكره
بقوله فالصواب لمن يوخذ الخ لا يدفع التكفير ولا الاعتراض
الذي اورده ايضا اما الاول فلانه اذا لم يمكن ادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة الا بالآلات الجسمانية
والآلات الجسمانية مستحيلة بالنظر الى جنابه جل سلطانه فيلزم
فوت العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة بالقياس
الى جنابه جل سلطانه وهو كفر صريح وقول فضيح واما الثاني
فلان الجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة معلولة له تعالى
والمفروض ان العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة
يمكن منحصر انه كونه من جهة الاحساس والاحساس مستحيل له
بالنظر الى جنابه جل سلطانه فيلزم لمن لا يكون القول بان
القول بالعلة توجب العلم بالمعلول كليا فلا يتمشى احاطة
علم الواجب جل شانه بجميع الاشياء وهذا القول
كفر صريح قد علمت ما فيه وما نظره كالقول بقدم
العالم ولهذا اريد باثبات ادراكها معطوف على قوله

فان قيل يكون لمن يمكن العلم بالجزئيات ادراكه
المتغيرة من حيث انها متغيرة لا يمكن الا
بالآلات الجسمانية بالقياس الينا
لا مطلقا قلت في ان من تتبع اعتراض
على الشيخ ولا يشير في كلامه
بيان الاعتراض وما ذكره بقوله
فالصواب الخ

ولهذا ارید باثبات ادراک المحسوسات والمتخیلات والعفیر
الجزوی ادراکها راجع الی المحسوسات والمتخیلات وکذا
فی قوله صورتها ورد علیه ما ورد علی اجتماع النقیض
الاول وهو انهم لم یثبتوا ذلک تدبر فیه کما ذکرنا ان
الحکماء لم ینفوا عن الواجب جل شانه الا الاحساس والادراک
الذی یکون بالآلات الجسمانیة الی العلم بالمحسوسات والمتخیلات
فانها من حیث انها محسوسات ومتخیلات معلومات له
تعالی لکن لا بالآلات الجسمانیة وبالجملة المحسوسات
والمتغیرات سواء اخذنا باعتبار الوجود العینی او باعتبار
الوجود الظلی یکونان معلومتین له تعالی اما کان متعالیا
عن الزمان والدهر علی ما علمناک غیر مرة وکیف لا وجمیع
الموجودات العینیة والظلیة معلولات له تعالی ومخلوقات
له الا یعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر فظهر ان ذلک کما
یکون الله یکون اجتماعا بکل واحد من شقی الترديد فتبصر
لا دخل له لان الکلام فی الجزئیات المتغيرة من حیث انها
متغیرة وانتزاع الاحد و ان الجزئیات المتغیرة یمکن

تعلقها

تعلقها بوجه کلی ولیس التکفیر الا باعتبار الحضورات الزمانیة
المتغیرة من حیث الحضورات المتغیرة والحکماء لم یثبتوا
بهذا الاعتبار علما فی اخبار المحشی الحق ما بوفقه مرارا
فی الحواشی السابقة واعلم ان الشیخ الواقع بهذا المقام هو
ما او ضحناه سابقا وما ذکره المحشی فی الحواشی السابقة وان
کان وافیا ایضا لکنه لم یفصل حق التفصیل والعلم التام
المراد بالعلم التام هو العلم بجمیع حیثیات العلة
احدی المقدمات المذکورة هی اربع مقدمات الاولی
ان الواجب جل ذکره لا یعلم الجزئیات المتغیرة علی الوجه الجزئی
والثانیة ان کل موجود ممکن سلسلة احتیاجه تستند الی الباری
تعالی والثالثة ان العلم التام بالعلة التامة یستلزم العلم بمعلولها
والرابعة ان علم الباری تعالی بذاته اتم العلوم ثم ذکر
تحقیقا فی التحقیق لئن کان تحقیقا لکلام الفلاسفة فلا وجه
للتکفیر الذی ذکره المحشی ولئن کان تحقیقا فی نفسه فلا یغیر اولا انصره ...ان یکفر الحکماء
المحشی ولکان المحشی جعله تحقیقا براسه لکن قول المحشی
ان الحکماء الظاهرین یشیرون بان الحکماء المحققین لم یقولوا بذلک

فلابد من حمل كلام القوم تحقيقا لمذهبهم فيتعين حمله على الوجه الاحسن اعني المفهوم
من الشيخ فيما قاله في الاشارات ولا وجه لتكفيرهم الخ
وقد عرفت فيما مضى بيان مقصود الحكماء وتحقيق
متمسكهم قوله ، الحكيم اي لا الحكيم تكلف المدرك الغير
المتعلق بزمان او مكان حكما جديدا بوجود شيء او بعدمه بل
يكون حكما ازليا ثابتا غير متغير ولا متجدد سواء كان بوجود
شيء او بعدمه   المدرك الاول المراد بالمدرك الاول
هو المدرك الذي يكون متعلقا بزمان او مكان ولا يدرك
بالالات الجسمانية   بينهما الضمير المجرور راجع الى الشخص
وما عداه   اشارة اي بشارة الى الحكماء   ولا نسلم
ذلك اي عدم القول بانه تعالى ذاتي ادراكا لا يقدح
في تنزيهه تعالى بل يؤكده واي ضرر ان النقص بالنظر
الى جنابه جل سلطانه في عدم العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث
انها جزئيات متغيرة في عدم الاحساس بها من حيث هي كذلك
لان العلم الاحساسي انما يتصور بالقياس الى الماديات
قال او حب [illegible] ذكره [illegible] بالجزئيات المتغيرة من حيث انها متغيرة

علمانا ما

علمانا ما متعلق اي بغير الزمان والدهر وليس التغير [illegible] الى التغير
في المعلوم حقيقة مع ما عرفت مرارا قوله اي لا حكيم على شرع
اي لا الحكيم بحكم الجديد قوله بينهما اي بين الشخص وبين ما عداه
قوله من وقع هو فاعل يخص   في صدد انه صحيح [illegible]
هذا اشارة الى ان الكلام المتقدم في شرح الرسالة صحيح
في نفسه لا انه صحيح في توجيه كلام الفلاسفة وقد عرفت ان
معنى كلام الفلاسفة ليس الا ما ذكره المصنف في شرح الرسالة
مسطحة او غير منطبقة الحركة موجودة في الزمان على سبيل
الانطباق لان الزمان [illegible] بينهما انطباق وغير الحركة القطعية
من الاشياء الزمانية موجودة في الزمان لكن لا على سبيل
الانطباق لان الزمان امر غير قار الذات فالحركة التي
ينطبق عليه يجب ان تكون ايضا غير قار الذات وليس من
الاشياء الزمانية غير قار الذات سوى الحركة فلا يكون
الموجود في الزمان على سبيل الانطباق سوى الحركة واعلم
ان الحكماء صرحوا بان نسبة المتغير الى المتغير الزمان
ونسبة الثابت الى المتغير الدهر ونسبة الثابت الى الثابت السرمد

مما عدا الحركة القطعية فالحركة والزمان

[illegible]

الدهر
اليوم عند الفلاسفة بحدوثها الدهري وعدم ازليتها
وفي كلامهم تخصيصات بان شيئا ما لم يكن فيه شيء من التغير
لا يتصور له ربط بالزمان مثلا الجسم بما هو موجود ليس له
الربط بالزمان بل انما يتصور له الربط بالزمان باعتبار
الحركة او السكون الذي هو عدم الحركة عما من شانه الحركة
ولهذا لا يتصور بالنسبة الى المجردات حركة ولا سكون
او باعتبار تغير حال من حالات الجسم وبالجملة ما لم يقع
في التغير لم يكن له ربط بالزمان والثابتات الزمان
ما لم يتصور وقوعها في التغير فلا يتصور لها الربط بالزمان
ولهذا قال الحكماء ان العقول فوق الزمان والمكان
وكيف لا العقول فوق الفلك والزمان متفرع عن الحركة
والحركة متفرعة عن الفلك فيكون الزمان متفرعا عن العقول
ثم انه يعني بهذا ان العقول فوق الزمان ومتعالية بكنه
وبالجملة كلام المعترض ناشئ عن قلة فهم الحكمة والاجسام
بكنه الاجسام اذا اخذت من حيث انها اجسام مع قطع
النظر عن وقوعها في الحركة والسكون ووقوعها في التغير

ورتبنا للعالم او للاجسام

ليست

ليست في الزمان بل يمكن ان يحصل لها الثبات لفقدانها
لفقدان اي حدوث اليومي في الزمان الماضي الا لفقدان
الماضي في الزمان الماضي لفقدانه اي لفقدان الغد
من هذا القبيل اي من قبيل نسبة الفلك الى الزمان بعينه
الى اختلاف نسبة الفلك الى الزمان بحسب باختلاف
الزمان لا باعتبار اختلاف في الفلك اي الفلك قديم عندهم
والحق قد عرفت ان الاجسام اذا اخذت باعتبارها
اجسام من حيث انها [illegible] دون وقوعها في الحركة والسكون تكون
من قبيل الثابتات فلا يمكن في الزمان فرقتك نسبتها الى
الى الزمان فانه هذا الضمير المجرور راجع الى الجزء المذكور
لا لفقدانه الضمير المجرور راجع الى الجزء المذكور
فيه الضمير المجرور راجع الى الماضي اي نسبة الى اجزاء الزمان
الضمير المجرور راجع الى الجزء المذكور يعني عدم ذلك
كانه اشارة الى ان التغير والتجدد في الزمانيات
لا بالقياس الى الواجب جل سلطانه اليهم [illegible] تعالى العلام
الشيخ [illegible] في شرح الاشراق وصاحب [illegible] تحقيقه

باعتبار الاضافات الى ما حصل
من التغير والتجدد صح

ان ليس بحق الواجب اضافات مختلفة بل باختلاف حيثيات
فيه بل اضافة واحدة اي سلب سلب الشيء جميع الاضافات
كما رمز فيه المصدرية ونحوهما ولا مسلوب فيه كذلك بل له
سلب واحد يتنوع بحسبها وهو سلب الامكان فانه يندرج
تحت سلب الجسمية والعرضية وغيرهما كما يندرج تحت سلب
الجمادية عن الانسان اي سلب الحجرية والمدرية عنه وان
كانت المسلوب بكثرة في كل حال ثم قال وهذا مما استفدته
من المصنف في غير هذا الكتاب ولم اجده في كلام غيره واعلم
ان الغرض من هذا الكلام هو ان السلوب المختلفة قد يتكثر
باعتبار حيثيات مختلفة موجودة في ذات المسلوب
عنه كسلب الجمادية عن الانسان فانه باعتبار حيثية النمو
في الانسان وسلب الشجرية عنه فانه باعتبار حيثية الحساسية
فيه وكسلب الفرسية عنه فانه باعتبار حيثية الناطقية فيتحصل
من هذه السلوب موجب التكثر في ذات المسلوب عنه وقد يكون
السلوب المختلفة غير موجبة للتكثر في ذات المسلوب عنه
كسلب الامكان عن الواجب جل شانه فان هذا السلب يترتب

التكثر ل

عليه السلوب

عليه السلوب المختلفة من غير تكثر في ذات المسلوب عنه فانه
يترتب على هذا السلب انه ليس بجسم ولا عرض ولا شيء من الجواهر
والاعراض وغيرها مما مفهومها العلة السلوب واما الاضافات
فاحقيتها من قبيل السلوب والاضافات الى الواجب لا توجب
التكثر ولا توجب التغير في ذاته تعالى عند اهل الحق على
ما اوضحه النهي [illegible] بان يكون محتاجا في الابصار والاصوات
محتاجا اليها بل اعلم ان الواجب جل شانه يعلم الجزئيات
المتغيرة من حيث انها متغيرة بدون الاحتياج الى الالات
الجسمانية كما في القياس الى النفس فلا يكون الالات الجسمانية
محتاجا اليها في ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث انها
متغيرة بالنظر الى جنابه جل سلطانه معنى ثاني
مخصوص بالمتكلم هذا تفسير لقوله في الحاشية بعين ان الحال
فهذا المعنى لا يتصور بالقياس الى جنابه جل سلطانه
لا يجب ان يتصور اذ لا يلزم من عدم الفوقية هنا
الموجب عدم الفوقية مطلقا لانه قد يكون بالحكم الجود
بل يتصور بالقياس الى الواجب جل ذكره فاعرفه ولا تغفل ولا ينصور

وجه الصواب ان التغيير يكون راجعا الى الصفة [illegible]
الواجب جل شانه [illegible] الاحتياج الى
ولو [illegible] الواجب جل شانه [illegible]
[illegible] الالات الجسمانية [illegible]
منه

بالوجه والتجدد بالنسبة اليه وجميع ذلك مسطور في الكتب المبسوطة
فمن اراد التحقيق فليرجع اليها والحق ان المصنف قدس سره
مع توغله في توجيه كلام الفلاسفة وتفصيله في اثر [illegible] واحتمال
كلامهم محملا صحيحا على ما ذكره في شرح الرسالة اقتفى اثر
الشيخ في الاشارات على ما ذكرنا مع دفعه والحال ان
كلام الشيخ يأبى عن هذا التوجيه الذي ذكره في شرح الرسالة

سيما المتاخرين كالشيخ وغيره بحث منه
وجهين الاول ان ظاهر [illegible] في كلام الفلاسفة سيما
المتاخرين ان العلم بالمعنى المصطلح والثاني ان الحكماء لم يثبتوا
العلم بالحضور الا في الزمانيات والجزئيات الجسمانية بناء على
اشتراط التجرد في العالم كما صرحوا في الكتب فيصح هذا التوجيه
من جانبهم في توضيح كلامه وقد عرفت دفعه في غير مرة
من المتاخرين المراد به صاحب المحاكمات
ولا يخفى انه يمكن ان المراد بما فيه هو ان المصنف قدس
سره لما قال في توجيه كلام الفلاسفة ان المراد من قولهم
انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي هو انه تعالى يعلم الجزئيات

على الوجه

على الوجه المحيط بالكل اي بالكل الموجود [illegible] بجميع اجزائه
عنه شيء منها لا انه تعالى يعلم بعضها ويعزب عنه بعض آخر
كما هو شأن العلم الحصولي فحينئذ يكون هذا التوجيه لكلام المصنف قدس
سره بهذا الوجه الذي ذكره المصنف لا يأبى كما ذكره
خبران معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي انه
تعالى يعلم الجزئيات مثل العلم بالكليات في عدم التغير
وفيه ان ما ذكره الشارح بقوله وقال الحكماء الخ ليس ذكره
لتوجيه كلام المصنف بل شرح اولا كلام المصنف ثم نقل كلام
لمناسبة المقام وبعد نقل كلام بعض الفضلاء وهذا معنى
قولهم ان الله تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعضهم
والمراد ببعض الفضلاء هو صاحب المحاكمات لانه ذكر كلام
الفاضل الحكيم كما نقل الشارح عنه في الفصل الجوهرية قوله وهذا معنى قوله
راجع الى الحكماء او الى الشيخ في الاشارات لان صاحب
المحاكمات وجه كلام الشيخ وغيره من الحكماء بما ذكر ودفع
اعتراض المصنف قدس سره على الشيخ في شرح الاشارات
كما نقلنا سابقا فظهر ان الشارح اراد صاحب المحاكمات [illegible]

للعلم الاجمالي قدس سره بهذا التوجيه الاحسن له بان يجعل الامر ويمكن
لم يكن لن المراد بلا جهة قوله و لا يخفى ما فيه ورود البحث من
الوجهين اللذين او صححناهما فتامل . ولكن لم يرجع قول
هذا البعض الى ان يكون مرجعه التوجيه الذي ذكره بعض الفضلا
في التوجيه قوله ولا يخفى ما فيه ويكون قوله فتامل اشارة الى
الجواب عن قوله ولا يخفى ما فيه توجيه الا ان مرجعه هو ان كان
علمه تع بالجزئيات علما شبيها بالعلم بالكليات من حيث
عدم التغير فكما ان علمه تع بما هو غير متغير اصلا فكذلك علمه تع
بالجزئيات علما تاما كما لا يتعلق بها عند الزمان والدهر وهذا
انما يكون على تقدير كون علمه تع محيطا بالكل اي بكل الموجود
بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة شي منها الا انه تع يعلم بعضها ويفوت
عنه بعض اخر كما هو شان المكن فيكون مآل التوجيه الذي
ذكرنا بعض الفضلاء والتوجيه الذي ذكره المصنف واحدا
اقول لا شبهة انه فيه بحث لانه لم يرد ان علم
الواجب جل شانه بجميع الاشياء حادث زمانا فهو كونه عرضا
وحقيقة جميعها ولم يرد ان العلم بمعنى المعلوم حادث زمانا

فلا نزاع

[illegible]

فلا نزاع لاحد في الحكم انه ذكر في المحاكمات قد عرفت فيما سبق
ان مناط علم الواجب تعالى بالاشياء سواء كانت زمانية
او غير زمانية ليس وجودها وحقيقتها والا لزم ان يكون
علمه تعالى انفعاليا وحادثا وقد عرفت استحالته بل مناط
علم الواجب جل شانه بالاشياء ذاته جل ذكره [illegible]
وعلمه بذاته فالاشياء معلومات له علوما [illegible] اما
اجماليا اي العلم المتقدم على الاشياء بتمامه
فان قيل انها معلومة اجمالا فهذا السؤال تفتيش واستكشاف
لا اعتراض الى ان وعلى بيان المراد من الثاني وعلى بيان الاول وبيان
المذكور ان احدها في كلام و الاخر في كلام صاحب
المحاكمات والحاصل ان التعبير بان الواجب جل ذكره
يعلم الاشياء قبل الايجاد بوجه كلي لا يصح الا باحد معنى
الثاني وبين المذكور في كلام المصنف وصاحب المحاكمات
واما تفصيلي اي العلم المتقدم على الجزئيات الزمانية
التفصيلي تام والمراد من العلم التفصيلي المتقدم هو
المرتبة الاولى والمرتبة الثانية من العلم التفصيلي لا في المرتبة

قوله اعتبار بعد العلم الى العلم
الاجمالي قوله م م

الا وهما وان لم يوجد العلم التفصيلي لتحصيل الامور الكليات
كما مر فيما سبق وان حصل العلم التفصيلي المتقدم ايضا
لم يصح قوله فان كل شخص من الاشخاص من قبيل الايجاد يكون
معلوما بوجه كلي منحصر في شخص معين [illegible] قد عرفت ان حكم
[illegible] قد عرفت ايضا ما فيه فلا نطول باعادته
ثم ان بناء هذا المذهب الاشعري على تحقق الكلام النفسي
لا يفيد اذ حكم الله عند الاشعري ليس زمانيا
لانهم لما قالوا بالكلام النفسي كانت الاوامر الالهية
والنواهي الالهية عندهم قديمة فلا يكون زمانية والحكم
الزمانية انما يكون حكم العبد بناء على ان العبد حادث
واما المعتزلة فانهم لم يقولوا بالكلام النفسي لان الكلام
النفسي عندهم غير معقول لم يفرقوا بين حكم الله تعالى
وحكم العبد فكما ان حكم العبد حادث زماني كذلك
الاحكام الالهية حادثة زمانية في مذهب المعتزلة في ذلك
فالمعلوم مذهب المعتزلة فقط اي ان [illegible] حكمي [illegible]
الا المذهب الاشعري لا التخصيص [illegible] حكم العبد زماني

علم

حكم

الحكم الالهي

الحكم الالهي لا يكون زمانيا مطلق الحكم الحادث
اي سواء كان حكم العبد او حكم الواجب جل شانه على ما هو
مذهب المعتزلة فلا يرد عليه ما هو المشهور لان المطالبات
ان علمه تعالى لا يتحقق حصوله بالزمان فاذا كان حكمه تعالى حادثا
زمانيا يلزم ان يكون علمه تعالى حادثا زمانيا وهو نقيض
المطلوب [illegible] زماني في وجوده [illegible] انما [illegible] الوجه
والتكلم [illegible] الواجب جل شانه بناء على ان
مذهب المعتزلة ان التكلم [illegible] زمانيا
لانه قديم مرتفع عن الزماني فاذا اخذ [illegible] الحال
لم يكن [illegible] الوجود والتكلم معا [illegible] الواجب جل
شانه ولا يكون حكمه في الازل [illegible] ذلك
التطويل مع ذلك التطويل قد خفي [illegible] على كثير كيف
لا يكون [illegible] واما [illegible] في الحادث
[illegible] الامر بالعكس لان القول [illegible] في الحادث
[illegible] ايضا لان الواجب جل شانه [illegible]
[illegible] حادث [illegible] الحادث

والمال الكون وجوده جل [illegible]

بحث في

اتحاد المنكشف اذ الانكشاف فيما نحن فيه انما هو القول بالا
تحاد وهو لا ينفي الانكشاف الحادث لان نفي الانكشاف
الحادث يجب الايمان به شرعا وعقلا   بحيث كان ان
يكون وسيكون لانه ان اريد ان في علم الواجب جل شانه
بعض الانكشاف يتحقق كان ذلك الى سيكون فهو باطل
وان اريد ان في علمه تعلق بعض المعلوم يتحقق كان وكان
وسيكون فهو حق ولا نزاع لاحد في ذلك   بحث لا خفاء
فيه في ذلك البحث هو ان الحوادث الزمانية لما كانت
بذواتها بعض مراتب علم الواجب جل شانه ولا شك
ان ذواتها متغيرة فيكون هذه المرتبة من العلم متغيرة البتة
فكيف يمكن انكاره وشمول هذا العلم يكون تاما باستمرار التغير
احيانا كالعلم بالكليات وهذا البحث مدفوع لان الحوادث
الزمانية لا يكون الا معلومات حقيقة واطلاق العلم عليها
انما يصح لمجرد اعتبار كون العلم عين المعلوم لا العلم بمعنى
الانكشاف على ما عرفت غير مرة   في العلم الحادث في
نفس هو عبارة عن العلم المتقدم على الايجادات وفهم من هذا

الاحكام ان الواجب الوجود جل شانه يعلم ان احدهما
قديم والآخر حادث وقد عرفت ذلك
ولذا كان مستمرا ازلا ابدا ولذا كان العلم الحادث في
المتغير بها معا للعلم المتقدم على الايجادات الحادث المتغير
فيه وليفهم من هذا البحث ان الواجب الوجود جل ذكره
يعلم ان احدهما حادث متغير والآخر غير حادث وغير
متغير وقد عرفت بطلان ذلك   وعبارة العلامة الخفري
لبعض في الحضور الحادث الزماني قد عرفت ان هذا
الاختفاء انما هو بحسب ما زعموا من كلامهم ايماء الى معنى
كلامهم   وقد عرفت ان هذا القول غير مرضي عند المحقق
يفهم منه هذا ان ما نقله الشارح عن كلام الحكماء ومنها هو توجيه
كلام المحقق في توضيحه عليه انه لا يناسب هذا التوجيه من
جانب المحقق لان المحقق صرح في شرح رسالة مسئلة
العلم بالتوجيه المرضي عنده كما نقله المحشي سابقا هذا او
ان الشارح لم ينقل كلام الحكماء لتوجيه كلام المحقق حتى يرد
عليه ان هذا التوجيه لا يكون مرضيا عند المحقق حتى يرد

بل الشيخ بعد ما شرح كلام المصنف ذكر كلام الحكماء مع الخ
ذكر توجيه صاحب المحاكمات لمناسبة المقام
... كلام المصنف والشيخ قد علمت ان مآل التوجيهين
واحد ... خلاصة ما حصل في الابحاث واعلم ان
ما ذكره في ذيل تلك الخلاصة هو الحق الحقيق بالتصديق
... ولكن الخ
لتفطن ببعض ... ما ذكره في الحواشي ان
... وخلاصة ما حصل ... لكن ...
نفسه ... ان ما ذكره المحشي في مبحث علم ... اصطلاح
... ناطق بالحق
اخيرا ... لا يلزم ... العلم تابعا ... حاصل
الكلام ان الجواب الذي ذكره الشارح لا يكون حاسما
لمادة الشبهة لان الوجوب لما لم يكن حاصلا من
العلم لم يلزم لنا ما يكون حاصلا اصلا لجواز ان يكون
حاصلا من امر آخر وبالجملة الحوادث لا يكون منفكة
عن الوجوب نظرا الى ان الشيء ما لم يجب لم يوجد

بيان ان العلم لا يكون تابعا للمعلوم ١٢

فيلزم اجتماع الوجوب والامكان في الحوادث واعلم ان
العلم الذي يكون تابعا للمعلوم هو العلم الانفعالي
لا ان العلم الفعلي لما كان سببا للمعلوم يكون المعلوم
تابعا للعلم الفعلي واما الانفعالي فلما لم يكن سببا
للمعلوم لم يكن سببا فيكون تابعا للمعلوم وقد عرفت
ان ليس علم الواجب ... بجميع الاشياء
الازلية ... ولنبين ... انفعاليا اصلا فالقول
بان علمه تعالى تابع للمعلوم لا وجه له اصلا فعلمه تعالى بالاشياء
علم فعلي لكن الحكيم ... بالنظر الى افعال العباد
بل قدرة العبد واختياره له دخل ... على
انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين ويمكن ان يقال
ليس المراد بتابعية العلم للمعلوم انما كون العلم انفعاليا
بل المراد بالتابعية ... اصالة المعلوم في التطابق
التطابق بمعنى انه اذا اخذ العلم من حيث انه حكاية
عن المعلوم والمعلوم محكي عنه فيكون المعلوم بهذا الاعتبار
اصلا والعلم تابعا له لان الحكاية تابعة للمحكي عنه ... المعنى

ما ذكره المحشي من تحقيق الانفعال
... المراد ...

للمحاكي

انه لما كان هذا العلم سبحانه نفس الامر للمعلوم لان اعتبار
الحكاية غير اعتبار المبدئية ولتعدد الاعتبار لا ينافي
تعدد الاحكام كما لا يخفى اي لا يخفى ان العلم
يكون علة وموجبا للحوادث كما انه افعاله تعالى
هذا بعيد الاطلاق يعني ان كون علم الواجب جل شانه
مفيدا الوجوب الحوادث مطلقا سواء كان فعل الله تعالى
او فعل العبد لا يصح على مذهب المصنف القائل باختيار العبد
وقدرته في افعاله نعم هذا يصح على اطلاقه على
مذهب الاشعري وفيه نظر لانه لا يمكن قد عرفت سابقا ان
العلم جل شانه بالاشياء لا يكون الا علما فعليا ولا يكون العلم
علم انفعالي اصلا فعلم الواجب جل ذكره بافعال العباد
لا يكون الا علما فعليا مفيدا للوجوب غاية ما في الباب
ان علم الواجب جل شانه لا يكون مفيدا لوجوب افعال
العباد بحيث لا يكون لقدرة العبد واختياره مدخل
اصلا وسيجيء زيادة تحقيق ذلك في التفصيل في الاسباب
الا ان المراد بها الاسباب التي تكون مع عدا اختيار العبد

وما هو باختياره مثل ذوات الانسان وغيرها كالكتابة مثلا فالعلم
والمداد والقرطاس سبب لفعل زيد لكن زيد الكتابة جعلها
شيء من الاجسام فما هو بفعل زيد ليس الا الحركات التي توجد
وحيثية في وجود الكتابة فالسبب القريب هو حركات زيد
والسبب البعيد هو ما عدا ما فيه فنظر الى السبب القريب توهم ان
العبد مستقل في فعله ومن نظر الى السبب البعيد الذي ليس بقدرة
العبد اصلا توهم ان العبد مضطر في فعله وليس له دخل
اصلا فالحق انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين هذا معنى
ما سمعت مرارا لا جبر ولا تفويض بل امر بين هذا ما روي عن
الامام الهمام مولانا الصادق عليه وعلى ابائه الطاهرين
الصلوة والسلام والاسباب البعيدة على الاضطرار والعقل
على الاختيار فحال الانسان ليس بمختار مطلقا ولا بمضطر مطلقا
بالقياس الى الاحاد اي البعض الا بالنظر الى المجموع
والحاصل ان قدرة العبد في جملة الاسباب فاذا اوجد
الفعل من حيث قدرة العبد جزء من خط جميع الاسباب
المتسقة المنتهية الى ذلك الفعل فهو مقصود له واذا الوحظ

من حيث حصوله بجميع الاسباب المتسلسلة المنتهية الى ذلك الفعل
يوجب ذلك الفعل ... وليس مقدورا للعبد   تام من اهل
بحث النبوة و هو الامام الهمام مولانا الباقر عليه و على
اباءه المعصومين السلام و الحاصل ان مقتضى الحيوة على
الايجاد يجب ان يكون حيا كما انه يجب ان يكون مقتضى العلم
مع العلم عالما وكذا الحكم سائر الصفات الكمالية
دافع لقول من قال الخ وجه الدفع انه ظهر من كلامه عليه الصلوة
ان كل ما هو تعالى ليس من جنس كمالاتنا فلو كانت الصفات
الحقيقية له تعالى زائدة على ذاته تعالى يلزم ان يكون صفاته
تعالى كصفاتنا و كمالاته تعالى من جنس كمالاتنا فيلزم الاستكمال
بالغير كما فينا و هو نقص يجب تنزيهه تعالى عنه   وما قيل
القايل به صدر المدققين و حاصل قوله انه لا حاجة الى هذا
التكلف في اثبات عينية صفاته تعالى اذ الموجود ما يعبر عنه
بالفارسية هست و هذا لا يستدعي قيام الوجود به وكذا العالم
ما يعبر عنه بدانا و القادر ما يعبر عنه بتوانا و تفسير الموجود بما قام
به الوجود و العالم بما قام به العلم و القادر بما قام به القدرة

انما هو

الا لانه انه لا شيء حي

و لعل ... عليه ... الصلوة ... العلم ... الصفات ... والعلم ... والبقاء ... الا ...

انما هو مقتضى اللغة سوى ما دل الدليل على عدم قيام الوجود
والعلم والقدرة وكذا سائر الصفات به تعالى ولهذا ...
عالم ... ان قيام المبدأ به غير لازم ...
ان صفة الشيء ... ما يقوم به ... الامر ...
بالنسبة الى زيد ... بما يقوم به كما ...
بالنسبة ... في الخارج ...
... والصفة بالمعنى الاول ...
للموصوف في الواقع ... عينه فيه والمراد ...
ان صفاته تعالى عين ذاته ... ان صفاته تعالى ...
لا الاول الزائد على الذات وقد عرفت ... قيام ...
الشيخ الرئيس ... على ان الحيوة عبارة ...
بان تلك القوة مفقودة ... وعلم ذلك ...
سائر الاحوال البدن من العلامات المعتبرة في ...
وعلامات ... الظاهرة التي ...
على مطالبه ... ذلك ان الفاضل ...
بحد شقي البدن ... ان احدها ... وثانيها ...

وضح كون الصفات عين الذات من غير تكلف وبالجملة أن
الصفة التي تكون عين الذات إنما هي الصفة بمعنى الخارج المحمول
على الموصوف مواطاة مثل العالم والقادر وأشباههما وأورد
على المحقق الدواني بأن كون الصفة عين الذات بهذا المعنى
مشترك بين الواجب بالذات وغيره وعوضه أنه إذا كانت
العينية بهذا المعنى كانت مشتركة بين الواجب والممكن فلا تخص
القول بأن صفات الواجب عين ذاته تعالى دون غيره
كما هو مذهب الحكماء والمعتزلة لأن الصفة بمعنى الخارج المحمول
مواطاة عين ذات الواجب والممكن بهذا المعنى الذي ذكره
بلا تفاوت وقد يقال إن هذا مندفع لأن عدم التفاوت
بين الواجب والممكن في هذا الاستدلال لا يستلزم عدم التفاوت
أصلا بل الفرق من وجه آخر ذكره بقوله كالعلم بالنسبة
إلى زيد وفيه نظر لأن غرض المحقق الدواني على ما ذكرنا هو أنه
إذا كانت عينية الصفة بهذا المعنى مشتركة بين الواجب
والممكن فلا معنى للتخصيص بأن صفات الواجب تعالى عين ذاته
تعالى دون الممكن على ما قاله الحكماء والمعتزلة لأن العينية

الاستلزام

[illegible]

بهذا المعنى

المعنى لا يكون قابلة للنزاع ولا القصر مشهور وأيضا لقائل أن
يقول العينية بمعنى الخارج المحمول أن لا يكون محمولا في أنها الموضوع
والأمر ممكن خارجا والمعبر عنه بمفهوم الموجود في القادر
والعالم والمريد وغيرها من الصفات الكمالية تكون ذات
الواجب جل شأنه بمحض ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا
ذاته ولا احتياج في ثبوت هذه المفهومات له تعالى
حيثية تقييدية بوجه إلى حيثية تعليلية ممكن ثبوتها له في
ضرورية ذاتية فكلما نسبتها إلى ذات الواجب تعالى نسبة الذاتي
وإذا كانت نسبتها نسبة الذاتيات فلا يصح القول بكونها من
خارج المحمول بل الحق جميع محمولات ذاتية خارجية وهو
لا يرتقي أن الحيوة في الحيوان ... إشارة إلى
أن حيوة الحيوان معنى آخر غير المعنى الذي قد ثبت أن
الواجب جل شأنه متصف به واعلم أن المحقق الدواني
تعالى في رسالة إثبات الواجب الجديدة بعد ذكر هذا المعنى
لحيوة الحيوان واستدل على مغايرتها للحيوة المجردة ...
وأورد أن العضو المفلوج ليس ... بالكلية

يستدل ... في الفلفة [illegible]

أن العضو المفلوج حي إلا أنه ليس
فيه الحس والحركة الإرادية

في استدلال الشيخ المتقدم لكان اتم وعلى مغايرتها للقوة المغذية
بان العضو الذابل حي وليس بمغتذ واورد عليه انه يجوز
ان تكون قوة التغذية ضعيفة لكن يمكنه ان يغتذي بها اقل من التحلل
فلذلك يظهر الذبول انتهى كلامه وقال غياث المدققين
في شرح اثبات الواجب لا يبعد نقض كلام ذلك المحقق
واقول فيه بحث اما اولا فلان الاقتضاء الذي اورده
محض مهمل غير محصل يرد عليه ما يرد على غيره
واما ثانيا فلان الشيخ الرئيس استدل على ان الحيوة
غير قوة الحس والحركة بان تلك القوة مفقودة في المفلوج
ومع ذلك الفقد نعلم باستقرار احوال البدن من العلامات
المعتبرة في الصناعات الطب وعليها مدار المعالجات
الظاهرة انه حي وفي كل من يستدل على مطالبه التي يتيقن
به وتوضيح ذلك ان الفالج استرخاء احد شقي البدن
ولانسداد احد بسدة داخلية في مجاري الاعضاء
ونشابهها مما يمنع نفوذ الروح الحيواني والقوى المدركة
والمحركة في تلك الاعضاء فتبقى مسترخية معطلة خالية

عن تلك

عن تلك القوى والروح الحامل لها المستعدة لنفوذها
ومجيئها وثانيها رطوبة بلغمية مخلوطة في الاعضاء المفلوجة
مانعة عن فعل هذا القوى والحكم العارف الفطن ان صاحب
القانون يستدل بالفالج الحادث بالوجه الاول و
الاستدلال به تمام لا يرد عليه امثال تلك الايرادات
الواهية التي لا تخفى وههنا بحث النفوس الجزئية وليس
في عبارته دلالة على ان الاستدلال بجميع اقسام الفالج
باي سبب كان بل الدليل الذي اشار اليه ان العضو الخالي
عن قوة الحس والحركة له حيوة فلو كانت الحيوة تلك القوى
بعينها لما تفارقتا وتم تحقيق هذا بدون ذلك وفي نظر
جدا عبارة اخرى المفلوج صحيح عن قوة الحس والحركة
ولا يخلو عن الحيوة على ان للتبعيض البتة وجها واما ثالثا
فلان الايراد يمنع سلب الحس والحركة مع انه مكابرة
غير نافعة واما رابعا فلان الاستدلال بالعضو المتخدر
غير تام لان الحس والحركة فيه غير تام لا انه غير حاصل بالتمام
واما خامسا فلان الايراد الذي اورده ثانيا على دليل

عرف الروح الحيواني بانه جسم لطيف
بخاري يتكون من لطافة الاخلاط
وينبعث من التجويف الايسر من القلب
ويسري في العروق الى سائر البدن
ويشتمل القلب يسمى بالسر الارواح
التي هي محل الروح

منه يحتاج القوة الغاذية غير وارد و هو مبني على المفصول عنه
المراد بالذبول وذلك لان بعض الاعضاء قد يعرض له مرض غير
من النمو او الوقوف فتضعف قوة التغذية و زوال و هو المراد
بالذبول حيث اضيف الى العضو و يعلم ذلك بعلامات يعلم
بها سائر الحالات والذبول بهذا الوجه مرض وليس هو الذبول
الذي يكون في سن الشيخوخة بعد الوقوف و على هذا لا يخفى
فساد الايراد المبني على عدم الوقوف والفرق بين الذبول
المرضي والطبيعي واما ما ذكرنا فلانه قاصر مقتصر في الفصل
والذي عاقل يجوز لم يستدل بما ذكره من القياس الفاسد
ومكانه بجلالة شانه لم يعرف التغذية من قوتها انتهى بالفاظه
وفيما ذكره من الابحاث نظر اما اولا فلان قوله فلان
الاقتضاء الذي اورده مجمل ان اراد ان القوم
لم يعرفوها بانها سبب لنقص الحركة والحركة ان عرفوها بانها
صفة لنقص الحركة والحركة ان عرفوها بانها مبدأ لقوة الحس
والحركة معقول كما ان الاقتضاء المجمل يحتمل ان يكون تاما
او ناقصا كذلك المبدأ يحتمل ان يكون تاما او ناقصا فتأمل

منها

بينهما في البطلان ولئن اراد معنى اخص منه فعليه بيانه حتى ينظر
في صحته و فساده واما ثانيا فلان ما ذكره بقوله واما ثانيا
الى لا يكون والقتال لا يتاتى الذي ذكره المحقق الدواني
لان حاصل ذلك هو ان ما ذكره الشيخ في الطبيعيات ما هو
الاحتمال الذي ذكره من ان النزاع انما هو في ان الحس و الحركة
الحيوة في العضو المفلوج بدون الحس والحركة في الحيوان ولا
من يدعي ان مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة بديهي
مما ادعاه صاحب المقاصد حيث قال و الحق ان مغايرة
المعنى المسمى بالحيوة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما من
القوى الحيوانية مما لا يحتاج الى بيان و بهذا الايراد ذكر
انما يكون على تقدير كون المطلب نظريا محتاجا الى البرهان
لا على تقدير كونه بديهيا او حدسيا واما ثالثا فلان ما
ذكره بقوله غير نافعة في دفع قوله واما ثالثا منظور فيه
لانا نسلم ان المراد اثبات مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة
فلا بد من القول بوجوب قوة الحس والحركة في جميع محل يلزم وجود
الحيوة بدون قوة الحس والحركة حتى يلزم ثبوت الحيوة

بجزء انه قوة للحركة فيلزم المغايرة بينهما واما ما ذكره
بقوله والحق فهو متوجه لان الاحتمال الذي ذكره المحقق
الدواني في العضو المفلوج لا في العضو المتخدر واما ما قاله
فبان قوله واما ثانيا فخامسا انه لا ينفع له في دفع الايراد
لان الفرق بين الذبول وان كان بيّنا لكن لا تاثير
له في دفع الايراد لان الاستدلال على مغايرة الحيوة
لقوة التغذية انما تم بعد اثبات ان قوة التغذية مفقودة
راسا في حالة الذبول مطلقا وهو لم يثبت بناء على الاحتمال
الذي ذكره المحقق واما خامسا فلان ما ذكره بقوله واما
سادسا انه لا ينفع ايضا في دفع الايراد الذي ذكره
المحقق سواء كان مراد المستدل اثبات مغايرة الحيوة
للتغذية لان محصل الاستدلال ان الحيوة موجودة في
حالة الذبول ولا توجد التغذية او قوة التغذية
فيرد عليه ما اورده المحقق قال المص قدس سره
وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على
ارادته ثبت قدرة الواجب جل شانه وعلمه

قائم مقام الله ملاحاة للعضو من العضو المفلوج ح

او لقوة التغذية م

اراد انه يثبت ارادته تعالى وحاصل الاستدلال ان ذات
الواجب جل شانه باعتبار القدرة لا يكفي في الايجاد
والتاثير لان الذات باعتبار القدرة يكون نسبته الى
الفعل والترك سواء كما في الضدين العلم يتعلق بالطرفين
وبالضدين فنسبته الى الطرفين والضدين على السوية
فلا بد من امر آخر لتخصيص احد الطرفين واحد الضدين
وذلك الامر الآخر المخصص لاحد الطرفين هو الارادة
واعترض عليه ان الصفة التي هي الارادة كما يمكن تعلقها
باحد الضدين يمكن تعلقها بالآخر فلتعلق باحدهما دون
الآخر اما ان لا يحتاج الى مخصص آخر فيلزم الترجيح بلا مرجح
وايضا يلزم عدم الاحتياج في الارادة راسا بل كانت
القدرة كافية في الايجاد والتاثير لان القدرة وان كان
نسبتها الى الطرفين متساوية لكن المخصص ان نسبة الارادة
الى الطرفين ايضا على السواء ومع ذلك يجوز ان يتعلق باحد
الطرفين وباحد الضدين دون الآخر فكذلك يقال
في القدرة بلا تفاوت او يحتاج الى مخصص آخر فيلزم التسلسل

الى الضدين متساوية لانك عرفت
ان القدرة صحة الفعل والترك كذا م

قيل وما يجاب عنه بمنع لزوم الترجيح بلا مرجح اذ يجوز ان يكون
تعلق الارادة باحد الضدين ووقوعه في وقت معين
لذات الارادة لان الارادة صفة شأنها التخصيص
والترجيح وهو باطل لان هذا قادح في اثبات الارادة
لانه لقائل ان يقول انه يجوز ان يكون تعلق القدرة
باحد الضدين لذات القدرة فلا يحتاج الى الارادة
فان قيل لا نسلم ان نسبة الارادة الى الطرفين وفي الضدين
على السواء لانه يجوز ان يكون احد الضدين مقتضيا لها
ثم يتعلق الارادة به قلت هذا جار في القدرة لانه يجوز
ان يقال انا لا نسلم ان نسبة القدرة الى الطرفين والى
الضدين على السواء لانه يجوز ان يكون احد الضدين
مقتضيا قال بعض الشراح في تحرير كلام المص وتحريره انه
لو لم يكن مريدا مختارا لم يكن تخصيص ايجاد بعض
الممكنات ووجوده ببعض من الاوقات لكن التالي
باطل فكذا المقدم اما الملازمة فلانه ليس لغير المختار مرجح
واما بطلان التالي فلانه وقع تخصيص لبعض الممكنات

وهو حاصل محمود الشيرازي

كايجاد

وقت
كايجاد العالم بوقت معين مع انه يمكن ان يوجد في
آخر وانما قلنا ذلك لان حدوث العالم [illegible]
مع قدرة وهي ممتنع ان يتعلق الا بالارادة المخصصة [illegible]
ببعض من الاوقات وفي الشروح ان معناه اي تخصيص
لبعض منها بالوقوع دون البعض جميعها [illegible] لبعض من الاوقات
دون البعض منها مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ولم
يكن الحفظ من شانها التخصيص وما هي بالارادة انا
هذا ويتوجه عليه ان مخصصه جاز ان يكون نفس ذاته المقتضية
بذاتها معلولا وبواسطة معلولا اخر وكذا الثاني [illegible]
فلذا الحق ما كلامه به وقشرنا بما قد مضى من الشبهة وقد [illegible]
ما يخفى اما اولا فلانه يتوجه على تقريره ما ذكرناه من الا
اولا بناء على انه اخذ في الدليل امكان ايجاد العالم
في وقت آخر بقوله مع انه يمكن ان يوجد في وقت
آخر فيتوجه عليه جميع ما ذكرناه في ابطاله واما ثانيا فلان
ما ذكره بقوله ويتوجه عليه الخ مندفع لان حاصل ذلك
الاعتراض انه يجوز ان يكون الفاعل موجبا مقتضيا

في انه معلول وهو انه مسلط معلول الجسم ونحوه ان لا يثبت
الاختيار وهذا متضح من هذا الشرح لان ما في
الشرح مبني على اثبات القدرة ونفي الايجاب
اولا كما جعل المورد وغيره مبنيا عليه ايضا الا ان
هذا الدليل لا يمكن هو بحق فاتح اثبات القدرة ونفي
الايجاب اذ لا حاجة فيه الى ما ذكره فهذا ادل على العلم
دليل الاختيار بعد اثبات القدرة ونفي الايجاب
وهذا المسلك الذي سلكه المص لاثبات الارادة وهو
مسلك الاشاعرة وله مسلك اخر ذكره في شرح رسالة
العلم حيث قال الارادة في الحيوان هو شوق يتبع حصول
المراد وداع يدعو الى تحصيله تابع لتخيل او تعقل منه
ملائمة ولما كان من دأب العقلاء ان يصفوا باريهم
بما هو اشرف طرفي النقيض وحسبوا ان كل ما يوجد
بارادة اشرف مما يصدر الفعل عنه من غير ارادة
وصفوه بكونه موجدا بالارادة وهي اخص من العلم
ومغايرة له لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم

بالارادة والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال انها
صفة زائدة على العلم قديمة او حادثة بها يخصص المراد من
المعلوم ومنهم من قال انه علم خاص بما في وجود المخلوق من
من المصالح الراجحة اليهم وهو اقرب الى راي الحكماء
زعموا انها العلم بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل
انتهى كلامه ثم انه قد اشار في اثبات الارادة الى
نوع من مسلك اخر وهو انه لا شك في ان الواجب جل شانه خالق
لصاحب الارادة وخالق صاحب الارادة يجب ان يكون
مريدا فثبت ان خالق العالم يجب ان يكون عالما كما ان
الواجب جل شانه صاحب الارادة على ما صرح غيره واعلم
ان المحقق الدواني ذكر في رسالة اثبات الواجب الجديدة
بعد ما قال ان مبادي الافعال الاختيارية منها
الامور الاضطرارية التي تصدر عن الحيوان بالايجاب
فانه اعتقاد النفع او اللذة يحصل من غير اختيار
حقيقة الشوق ويتاكد فيطيعه القوة المحركة اضطرارا
فهذه امور مترتبة بالضرورة قال فالتعلق بالتكليف يحقق

الثواب والعقاب فان ذلك بمنزلة ان يضطر الانسان
غيره الى فعل ثم يعاقب بعض المضطرين ويعذبهم بغير
قلت هذا تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقاب ليسا
لهم بطريق الاستحقاق وليس لاحد من العالم حق
على الله حتى يكون ممنوعا عن ذلك تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا انتهى وفيه بحث لانه اذا لم يكن الثواب والعقاب
بسبب الاستحقاق فكون احد الشخصين مثابا والآخر معاقبا
مستلزم للترجيح بلا مرجح بل للترجح بلا مرجح ايضا اذا كان
العبد مضطرا في فعله فلا وجه لامره ونهيه لان الامر
والنهي انما يفيدان في حق المختار دون المضطر ايضا
يلزم ان يكون ارسال الرسل عبثا لان فائدة بعثة
الانبياء هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهما لا يفيدان
الا بالنظر الى المختار دون المضطر وهو ظاهر لا يخفى والحق
في الجواب ما مر سابقا من انه لا جبر ولا تفويض بل امر بين
امرين فتذكر   والا يلزم التسلسل لان الارادة اذا كانت
زائدة على الذات يلزم ان يكون حادثة عند المصنف

قدس سره لان مذهبه انه لا قديم سوى الله تعالى فاذا ثبت
حادثة معلولة له تعالى يجب ان يكون مسبوقة بارادة وكذا
ارادة الارادة وهكذا فيلزم التسلسل   انما نعني بالقصد
واعلم ان القوم فرقوا بين القصد والعزم حيث سموا
بالقصد الارادة المقارنة اي زمانها وسموا بالعزم الارادة
الغير المقارنة التي قد يتخلف عنه الجزم   فان قلت اذا كان
اي قد نقلت هذا السؤال في صدر المبحث مع توضيحه
واجاب عنه اي اجاب الخيام عن سؤال الغزالي قبل سؤاله
عن الغزالي   فقال الغزالي اي قال الغزالي في جواب
الخيام وكان جواب الغزالي عن سؤال الخيام نحو جواب
الخيام عن سؤال الغزالي   مندفع بالتخصيص يمكن
توجيهه من وجهين احدهما ان المراد ان يجوز الترجيح بلا مرجح
في ضمن الترجيح بلا مرجح وهذا القسم من الترجيح جائز والترجيح
بلا مرجح انما هو الترجيح الذي لا يكون في ضمن الترجيح بلا مرجح
غير الارادة وثانيهما ان المراد ان الترجيح بلا مرجح
انما يستلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن الترجيح بالارادة

اما اذا كان الترجيح بالارادة فلا يستلزم الترجيح بلا مرجح
فان ترجيح بلا مرجح لا يستلزم الترجح بلا مرجح مطلقا وكلا
الوجهين منظور فيهما اما الاول فلان الترجح بلا مرجح
باطل مطلقا سواء كان في ضمن الترجيح بلا مرجح او لا
والتخصيص في تخصيص القواعد العقلية واما الثاني
فلانك قد عرفت ان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح
بلا مرجح مطلقا سواء كان الترجيح بلا مرجح بالارادة
او بغيرها فكلام الشارح ههنا في غاية السقوط وفي السقوط
ان الشارح لما بين استدلال المصنف على ان الارادة ليست
امرا آخر سوى الداعي قال بعده بلا فاصلة اقول لزوم
التسلسل او تعدد القدماء لازم على اي حال اذا كانت
الارادة زائدة على الذات سواء كانت نفس الداعي
او امرا آخر زائدا عليه وذلك ظاهر انتهى والظاهر من هذا الكلام
انه اعتراض على الاستدلال الذي ذكره المصنف وحرره
من جانبه وانت تعرف ان هذا الاعتراض انما يتجه له
وجه لو كان مذهب المصنف زيادة الارادة اما اذا لم يكن

مذهبه ذلك فلا يلزم التسلسل وتعدد القدماء وان قلنا
ان الظاهر من كلام الشارح انه اعتراض لانه يمكن ان يقال ان كلام
الشارح ليس اعتراضا على استدلال المصنف بل هو تحقيق المقام
لكن من انصف من نفسه يعلم ان هذا التوجيه بعيد عن سوق
الكلام وهو نفس العلم اي الادراك المسموعات
والمبصرات وسائر اخواتها هو نفس العلم بها من حيث
انها اشياء مدركة لنا بالحواس وبالوجدان فان تلك
الاشياء التي ندركها بالحواس الظاهرة والباطنة
وبتلك القوى الجسمانية يدركها الواجب جل شانه في
بهذا الوجه الذي ندركها لكن لا بالآلات المذكورة لتعاليه
جل شانه عنها وفقرنا اليها انما هو بسبب نقصاناتنا
بمتعلقه بصيغة المفعول والضمير المذكور راجع الى العلم
وقوله الذي الخ الموصول والصلة في محل الجر لكونه
صفة للمتعلق بصيغة المفعول وقوله هو المدرك الضمير
المرفوع فيه راجع الى المتعلق المفعول وقوله المدرك
بصيغة المفعول غاية ما في الباب يتبين ان مراد المصنف

من الادراك هو ادراك الجزئيات المدركة بالسمع والبصر
فقط غاية ما في الباب انه ورد في الشرع اطلاق السميع
والبصير عليه تعالى دون الشام والذائق وغيرهما وبناء
على هذا المحقق يرد الاعتراض على حمل الشارح على ما سنذكره
المحشي من ان تخصيص الادراك بالسمع والبصر على ما ذكره
الشارح لا يناسب عموم عبارة المتن لان المتن قدس سره
تعالى والتعرض لما في الادراك على انه ادراك الادراك
عام بالنسبة لادراك السمع والبصر وغيرهما فالتخصيص
غير مناسب فهذا التخصيص لا يناسب عموم عبارة المتن
فيه واقول لا خفاء في ان كلام المتن نظرا الى انه عام لكنه
لما كان في صدد بيان صفات الواجب وذكر انه قادر
وعالم وحي ومريد فناسب ان يجمل كلامه هنا على كونه سميعا
وبصيرا ولهذا قال الشارح على كونه سميعا وبصيرا على عموم علمه
بجميع المحسوسات بل بجميع المعلومات قد ثبت سابقا بالدليل
العقلي وما يحتاج الى النقل هو كونه سميعا بصيرا او اخص منه
وهذا التوجيه وان كان لا يخلو من قوة لكنه بعيد عن تأمل انه لا ادراك

لم تقول

لم تقول انت خبير بان لا نزاع في ان اسماء الله تعالى توقيفية
فلو كان غرض المتن عد اسماء الله تعالى لكان ما ذكره الموجه
موجها لكن الكلام في الصفات التي تتصف الواجب جل شأنه
بها سواء كان في الالفاظ الموضوعة بازائها الملك السمع
يجوز اطلاقها على الواجب جل ذكره ام لا فالواجب جل شأنه
يدرك المذوقات فيتصف بادراك المذوقات لكن لفظ
الذائق الموضوع بازاء ادراك المذوقات لا يطلق عليه
جل شأنه فالمناسب حمل عموم المتن بحاله فالمصنف
الشارح وكل حي يصح كونه سميعا بصيرا واعترض عليه المحقق
قدس سره في نقد المحصل بان وانهم حملوا ما يصح الشاخ
بالسمع والبصر ليس بمطرد لان اكثر الهوام والسمك
لا سمع لها والعقرب لا بصر لها والديدان لا بصر لها ولا سمع
فلو لم يمنع اتصاف تلك الانواع بالسمع والبصر لما حصل
جميع اشخاصها منها وما قال صدر المدققين
وذكره في رسالة اثبات الواجب بان الذي يمكن عليه
بدانه لا بالالات فيمنع من فرض الشرك يلزم ان يكون

قدس سره ان الجزئية صفة للموجب اي رجح ان الكلية والجزئية
لا يتصف بها المعلوم بل الموصوف بها انما هو العلم
على ما عرفت به المحقق الدواني وصدر المدققين الصدر على
ما مر سابقا مع ما فيه فدفع ما افاده قدس سره وما كان
قائلا بان الموجب اي رجح يتصف بالجزئية والجزئية وصف له
فيصح لنا نقول ان المسموعات والمبصرات وكذا غيرهما
على الوجه الذي يكون مدركة لنا يكون بهذا الوجه مدركة
للواجب جل شانه ايضا لكن بدون الآلات اذ سلب
الآلات امر آخر قال ان الكلية والجزئية ما وصفان
للمعلوم والمدرك بل هما وصفان للادراك فلا يصح
لنا نقول ان المسموعات والمبصرات وغيرهما على
الوجه الذي يكون مدركا لنا يكون مدركة للواجب جل
شانه ايضا لان تلك الامور مدركة لنا على الوجه الجزئي
الذي فيه من وضع الشركة وبناء على اصلهم من ان الكلية
والجزئية وصفان للادراك لا يكون تلك الاشياء مدركة
له تعالى على الوجه الجزئي بل على الوجه الكلي كما عرفت فيما سبق

نفسها وبل

نفسها وبل الكلام الفلاسفة والى هذا الذي ذكرناه مفصلا
اشار اليه المحشي بقوله فكلام المذكور متغير ويمكن ان يقال
ان ما ذكره المحرر لبيان من ان الكلية والجزئية وصفان
للعلم والادراك لا للمعلوم والمدرك انما هو مبني على
ما زعموا من ان هذا التحقيق مذهب الحكماء وما ذكره في مبحث
السمع والبصر من ان المسموعات والمبصرات وغيرهما
مدركة للواجب تعالى على الوجه الذي يكون بهذا الوجه مدركة لنا
لكن لا بالالات انما هو مبني على تحقيق مذهب المتكلمين وفي
كلام المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب اشعار
بذلك حيث قال في اواخر مبحث السمع والبصر وسينقل امر
والباري تعالى يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي
بذاته تعالى على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك
الجزئيات بالوجه الذي فيه لا يكون كلا منها متغيرا وما قيل ان القائل
هو المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة
دون سائر الصفات يعني لم يحكم بترجيح مذهبي في الوصفين
في سائر الصفات كالقدرة والارادة والحيوة وغيرها

حيث ظهر والسمع اي ما ورد الشرع وهذا دليل
وتعليل لارجاع سائر المحسوسات غير السمع والبصر
الى العلم لا يخفى ما فيه هذا اخر لقوله وما قيل
فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع بعد ان
الوجه الذي تمكن باعتنا الحكم بارجاع ادراك سائر
المحسوسات غير السمع والبصر الى العلم تمكن بعينه ما عتنا
للحكم بارجاع ادراك المبصرات والمسموعات الى العلم
الى العلم الازلي وهذا الكلام حق لا غبار عليه لان كل واحد
من السمع والبصر ادراك خاص وكل ادراك خاص
راجع الى العلم لا الى غيره من الصفات كالقدرة
والارادة وغيرهما فلا معنى للاستبعاد من رجوع السمع
والبصر الى العلم دون غيره من الصفات فان قيل
اطلاق لفظ السميع والبصير ههنا رد لما ذكره المحقق
بقوله مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية
والحاصل ان المستفاد من الشرع انما هو اطلاق
لفظ السميع والبصير عليه تعالى لا اثبات معنى السمع

والبصر

لان معنى السميع هو العالم بالمسموعات ومعنى البصير

والبصير هو العالم بالمبصرات وانه سبحانه عالم بجميع الاشياء
كليا كان او جزئيا بما هو ثابت بالفعل استقلالا على ما عرفت
مرارا فلم يثبت بالشرع الا اطلاق لفظي السميع والبصير
عليه تعالى فيلاحظ ان الابصار ثم هذا اشارة
الى بيان الامر الباعث للشيخ الاشعري على ارجاع السمع
والبصر الى العلم وحاصل ذلك انه لما تبين عند الشيخ
الاشعري ان العلم جزئية ان ما معنى للابصار الا الادراك
بالة مخصوصة وكذا لا معنى للسمع الا الادراك بالة مخصوصة
ولما استحال على الله تعالى الالة كان السمع والبصر بالنسبة
اليه تعالى ادراك المسموعات والمبصرات لكن لا بالالات
ولا شك ان هذا الادراك قسم من العلم فظهر وجه ارجاع
السمع والبصر الى العلم وهذا بعينه وجه لارجاع ادراك
سائر الحواس غير السمع والبصر الى العلم ايضا
علما انما المراد بالعلم التام هو العلم يكشف الى الازم
وما قيل القائل هو فاضل عضد فدفع
الاستعد نا لا ما هو المراد ما هو قوله وصفه ظاهر

تعلقه الى الشيء والجواب ان كلا منها صفة قديمة لها تعلقات
حادثة ثم الجواب انما يتم على ما ذهب اليه الاشعري من ان
صفاته تعالى زائدة قديمة ولها تعلقات حادثة والجواب
على ما ذهب اليه المص قدس سره من ان صفاته تعالى
عين ذاته تعالى فهو لنا لتعلق ان احتياج السمع والبصر الى
المسموع والمبصر انما يكون اذا كانا من ذلك الادراكين
انفعاليين والى لنبين مخصوصين كما بالقياس الينا واما
اذا كانا فعليين فلا لانك قد عرفت سابقا انه ليس له
جل شانه علم انفعالي اصلا وان مناط علم الواجب
جل شانه ليس وجود الاشياء او حقيقتها بل مناط علمه تعالى
بالاشياء انفسها وخصوصها كليها وجزئيها مسموعها ومبصرها
انما هو علمه تعالى بذاته البسيط الحقة وعلم بذاته البسيطة
الحقة عين ذاته تعالى واما علم الواجب بجميع الحادثات سواء
كانت بالكليات او الجزئيات المجردة او المادية او
المسموعات او المبصرات فكلها ازلي لان مناط الكل
جميع الاشياء عنده تعالى انما هو ذاته تعالى لا غيره وهي ذات

والمحدود

والمحدود والمتغير ولكن الغير المتغير الخ انما هو المعلوم اولا
عرفت في العلم ان ما ذكره المحشي في هذا المقام بقوله
والى هنا لنا لتعلق ان كلا منها الخ مجمل وما ذكرنا فهو المفصل
قال الحكيم لو اتى عن الانبات باسم العلم ان هذا
ليس شرحا الكلام المص قدس سره بل هو ما ذكره المحشي دليل اخر اورده وسمى ما ذكره المحشي
بقوله يعني ان قدرته تعالى عامة شاملة الخ قال الصلاة
الضمير المجرور فيه راجع الى الغير في قوله من جملتها
راجع الى الممكنات والضمير المرفوع في قوله وهو غير المتكلم
راجع الى القاء الكلام احدهما الكلام اي
ايجاد الكلام نحو تكلمت كلاما بالكلام ومعنى هذا
يدل على ان الكلام جاء بمعنيين احدهما بالمعنى المصدري
وثانيهما بمعنى ما به التكلم لان كلاما في قوله تكلمت كلاما وقع
مفعولا مطلقا لقوله تكلمت وقوله بالكلام ومعنى كونه الكلام
فيه بمعنى ما به التكلم فثبت الكلام في الكلام لكلا معنيين
الكلام لكذب الصغرى اي لكذب صغرى القياس
الثاني لكذب الصغرى اي لكذب صغرى القياس الاول

انما نشأ من اشتراك اللفظ كون الكلام مشتركا
بين المعنيين المذكورين يوجب رفع التدافع بين القياسين
المذكورين لا انه موجب للتدافع على الموجب للتدافع
انما هو عدم اشتراك لفظ الكلام بين المعنيين
المذكورين وكونه بمعنى واحد في القياسين المذكورين
فالاولى بالشارح ان يقول فالحق ان التدافع انما نشأ من
عدم اشتراك لفظ الكلام بين المعنيين المذكورين
وجعله بمعنى واحد في القياسين المذكورين وانما قلنا
فالاولى ولم نقل والصواب لانه يمكن ان يتكلف في
توجيه كلامه ان مراده ان التدافع انما نشأ من جعل
لفظ الكلام مشتركا في الواقع وجعله بمعنى واحد فيهما
لا دخل للاشتراك وذلك اصل لعدم الاشتراك
موجب لدفع التدافع اي غير مغز اي خفي الجلد
والعلاقة انت تعلم انه لا معنى لكون الجلد والعلاف
غير مغزى حتى الفظ المراد بالفظ ههنا الذي هو
يعم ان يكون منتظما من الحروف حادثا مذهب والقول

وكون هذا محل تامل لان المرجح للتدافع من القياسين انما هو كون الكلام بمعنى واحد فيهما ١٢

بتقدم

بتقدم المنتظم من الحروف محال لانه الظهور والبداهة و
المخالفة اشنع من مخالفة الدليل الذي اقيم على عدم
جواز قيام الحوادث على الواجب جل شانه ولهذا
خالفوا الدليل ولم يخالفوا الظاهر قوله حادث
اي قول الله تعالى حادث [illegible] المراد بالذات قوله
قائما بالذات ذات الواجب جل شانه بالقدرة
اي بالقدرة فقط لا بقول كن وانما قلنا ذلك
لانه لو كان وقوع كل شئ يستلزم ان يكون بكلمة كن لاحتاج
بكلمة كن الاخرى سابقة وتسلسلت [illegible] مجازا
لذات الواجب جل شانه يكون محدثا بالقول كن لا بالقدرة
في [illegible] المقاصد والمراد من قوله لا بالقدرة اي
لا بالقدرة فقط واعلم ان قوله ولا يخفى عليك انه ليس
من شرح المقاصد بل ما هو سابق عليه من شرح المقاصد
والغرض من قوله ولا يخفى الخ هو ان الكلام بمعنى القدرة
في التكلم ليس كلاما بمعنى ما به التكلم بل هو كلام بمعنى التكلم
والاعلام الغير بالمعطوف على قوله الا القاء

ظاهر التعريف وهو خلق الكلام في بعض الاجسام
لان المتبادر من الخلق الخلق بالفعل والخلق بالفعل ليس
صفة حقيقية له تعالى لان الخلق بالفعل امر حادث ليس بثابت
في الازل فهو من الصفات الحقيقية وهو ان الكلام
امر هو مصدر تأليف الكلمات او القدرة على ذلك التأليف
وخلقه التكلم مطلقا اي سواء كان للواجب تعالى
او لغيره فالتخصيص بالواجب جل ذكره لا معنى له
الا انه يعرف من ظاهره وهو لم يرد بالمدلول المذكور
المدلول بالدلالة العقلية وح يكون من قبيل دلالة المعلول
على العلة اي التكلم الذي هو من صفاته الحقيقية له تعالى
على الكلام اللفظي ومبدء له فدلالة الكلام اللفظي
عليه من قبيل دلالة المعلول على العلة وهذه الدلالة دلالة
عقلية والمتبادر من الدلالة الدلالة اللفظية الوضعية
فاطلق الدلالة واراد الدلالة العقلية منها خلاف الظاهر
يصح على هذا التقدير اي يصح على راي الاشاعرة
في حكمهم بان كلامه تعالى معنى قائم بذاته تعالى وقديم له

قائلين

قائلين بزيادة الصفات على الذات الواجب تعالى عن ذلك
وهذا الحكم انما يصح اذا اريد من الكلام التكلم الحقيقي وهو
القدرة على تأليف الكلمات لا ما به التكلم الذي هو المنتظم
من الحروف الا على القول بان الموجودات
كلها اذا كان علمه تعالى بالاشياء بحصولها بكون جميع
الاشياء قائمة بذاته تعالى قياما علميا ويكون الصور العلمية
للاشياء قديمة ومن بعض تلك الاشياء التي يكون باعتبار
الوجود العلمي والشهود العلمي قائمة بذاته تعالى من ذلك هو الكلام بمعنى ما به التكلم فكون الكلام ح
بمعنى ما به التكلم قائما بذاته تعالى من ذلك قديما لبعض الحكماء
منهم الشيخ الرئيس في الاشارات على ما نقله المحشي ساقاه
عرفت ايضا من كلام الشيخ بحيث ظهر لك ان القوم يعولو
على الشيخ العلم الحصولي في الاشارات كما ان الفاظ الدالة
اي كما ان الالفاظ الموجودة في الخارج متعددة كذلك
هذه الالفاظ باعتبار الشهود العلمي متعددة فلا يصح قولهم
ان كلامه تعالى واحد عندهم والقوم ذكرنا الكلام الواحد
لكل الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء انما هو بحسب التعلق

لانه تم الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم الذي هو صفة حقيقية
منه لا في الكلام بمعنى ما به التكلم ولا يخفى ما فيه لانه
يجري نحو ما على هذا التوجيه خلاف المشهور عند الاشاعرة
من ان الكلام النفسي صفة له تعالى غير العلم والقدرة وغيرهما
فالارجاع الكلام الى العلم الاجمالي ما يلزم رجوع الكلام
الى العلم وهو خلاف مذهبهم وتلك الزيادة في
هذا التحقيق للمحشي وقد ذكرها المحقق سابقا في الحاشية
المعنونة بقول الشارح وذلك لوجوب الخ وحاصله ان
زيادة العلم على ذاته تعالى انما يصح في العلم الانتزاعي
الذي يكون زائدا في التعقل والمراد بذلك العلم الانتزاعي
هو العلم بالمعنى المصدري الذي اشتق منه عالم ويعلم وعالم
لا العلم بمعنى مناط الانكشاف فانه عينه تعالى على ما مر سابقا
لم يقدحوا اي لم يقدحوا في شرحهم القياسين
قيل عليه القائل هو صدر المدققين في رسالة اثبات
الواجب اعلم ان بعض صدر المدققين ان اللفظ انما
هو الحروف المرتبة المنتظمة المسموعة فهو من قبيل الاصوات

وماهو

وما هو مكتوب انما هو نقش الالفاظ وصورتها وليس بالفاظ
حقيقة بل هو دال على الالفاظ وبناء على ذلك قوله
فان نقش النقوش الخ وعلى هذا لا يكون قول المحشي اقول
لا خفاء واخفى ما اورده وكان المحشي تفطن بما ذكره ثم
قال والحاصل ان العادة الخ لكن بعد تغيير ما في البال مما ذكره
في ذيل الحاصل حاصله ان الكاتب البحث والمحشي ذكر القول
بان اللفظ مكتوب ولا نزاع لصدر المدققين في المعنى
المجازي بل نزاعه انما هو في كون المكتوب لفظا حقيقة
على ما بيناه وبما ذكرنا يندفع ما قيل في توجيه كلام الشارح
لان الكتابة تصوير اللفظ واذا كان كذلك كان اللفظ
مصورا الخ فحينئذ يكون مكتوبا اذ المكتوب هو المصور على
هذا التفسير ولم يلزم من ذلك ان يكون المكتوب من جنس
الحرف والصوت كما ان نقش النقوش لصورة على
القرطاس فالمصور فرس ولا يلزم من ذلك ان يكون
صورة المنقوشة على القرطاس فرسا اشار ووجه
الاندفاع ان النزاع انما هو في ان المكتوب هل هو الالفاظ

والمراد بالاعتراض هو ما ذكره الشارح بقوله ثم يجعل المكتوب في المصحف [illegible] منه

المكتوب الفاظ [illegible]
الكلام المكتوب انما هو نقش دال [illegible]

الا ونحن المعترض اذ المكتوب انما هو نقش دال على الالفاظ
ولا نكير او لفظا حقيقة ولا نزاع في ان الكتاب المجاز والمجاز
لاطلاق اللفظ على النقش الدال عليه   قيل في الجواب
نظرا الفاضل ابو صدر المحققين في رسالة اثبات الواجب
جاريان فيه ان اريد ان القياسين المذكورين
جاريان فيه على سبيل التعارض فهو باطل ولئن اريد
انهما جاريان فيه على سبيل التناقض فهو حق لكنهما جاريان
ايضا على سبيل التعارض في المعنى الاخص الذي قال
به الاشاعرة فقوله معنى اخص لا يجري فيه القياسان
المذكوران منظور فيه   وذلك لا يجري في نفع [illegible]
المنفع انما يكون اذا كان محل النزاع بين الاشاعرة
والمعتزلة في ان هذا المؤلف المنتظم الحادث هل هو كلام
الله تعالى ام لا والحال ان ذلك ليس بمحل النزاع بين
الفريقين لانهما متفقان في ان هذا المنتظم من الحروف
الحادثة كلام الله تعالى والنزاع في ان كلام الله تعالى هل هو
منحصر في ذلك او يكون له معنى اخص سوى هذا الدال الحادث

فالمعتزلة

فالمعتزلة يقولون بالحصر والاشاعرة يقولون بعدم الحصر
والدليلان اللذان ذكرهما الشارح من جانب المعتزلة لا يفيد
ان الحصر المذكور بل انما يفيد ان كون هذا المؤلف الخطاب الحادث
كلام الله تعالى والاشاعرة غير منازعين في ذلك الحكم
نعم بتتميم الدليلين بحيث يفيد الحصر ايضا بان يقال انه لما ثبت
بالوجهين اللذين ذكرهما الشارح ان هذا المنتظم من الحروف
الحادث كلام الله تعالى وليس دليل عقلي ولا نقلي على ان
كلام الله تعالى امر آخر ايضا غير هذا المؤلف الحادث
فيلزم الحصر في ذلك المؤلف الحادث فحينئذ يندفع ما ذكره الشارح
بقوله وجوابهما الخ واعلم ان الشارح قال قبيل قوله وجوابهما
الخ [illegible] الارادة وقد يقال عليه الخ وقوع كلمة كن عقيب
ارادة تكون الاشياء على ما تقتضيه كلمة اذا ولهذا دل على
حدوثهما لكن عموم لفظ شيء حيث وقع في سياق النفي
يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن
اخرى سابقة وتسلسلت ولئن حمل هذا الكلام مجازا فلا دلالة له
على حدوث كلمة كن [illegible] باثرها على حقيقته ومفيدة انه [illegible] قول

لشيء من الاشياء عند تكوينه وكونه الا هذا القول وهذا
لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء بل غايته انه لو حصل فيه
شيء لكان هذا القول كقولك ما اقول لاحد عند ارشاده
الا هذا اقول له اعلم فانه لا يدل على انك تقول اعلم لكل
احد بل على انك لو قلت شيئا لاحد عند الارشاد لكان هو
اعلم اهتد واسلم الى نفس سابق من المقاصد الواضح
الكلام كن انما هو الحادث لا كل شيء وقوله لئلا يكون محدثا
بل يكون حادثا يدل على انه لا يكون كل شيء مسبوقا بالكلام
حتى يلزم التسلسل والحق قوله لئلا اذا اردناه يدل بحسب الظاهر
انه مخصوص بالزمانيات والحوادث الزمانية لان
اذا للتوقيت فلا يكون وقوع القديم كصفات الواجب
جل شانه اذا كانت زائدة على الذات كما هو مذهب
الاشاعرة ووقوع الحوادث الغير الزمانية بامر كن الحق في
المقام شرح هاتين المستفادين من ظاهر قوله تعالى انما امره
للاشياء الحصل بارادة قول كن لا بقول كن بارادة
قول كن كافية في وجود الاشياء الا انه لابد او لا بد من ارادة

قول كن وثانيا قول كن حتى يحصل وجود الاشياء بعد الارادة
والثاني قول كن كما هو مذهب الشيخ فانه يجاري فيه
نظرا لان عرض صدر المتقين هو ان الفريقين انه يجري
على سبيل التعويض لا انهما جاريا في هذا المعنى حتى
عليه انه لا يجري فيه الا القياس الشائع والصحيح النزاع
لفظيا لان النزاع المعنوي بين الاشاعرة والمعتزلة
في انه هل يكون للواجب جل شانه صفة حقيقية غير العلم والقدرة
وهي الكلام النفسي ام لا فالاشاعرة قالوا ان الكلام
النفسي صفة حقيقية له تعالى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
الحقيقية والمعتزلة ينازعونهم في ذلك فاذا لزم على الاشاعرة
ارجاع كلام النفس الى العلم او القدرة فلا يبقى الا النزاع
في اطلاق لفظ الكلام النفسي على العلم او القدرة وهذا
نزاع لفظي لا يكون معتبرا عند ارباب البحث عن المعاني
وهو معتبر اي قول من جهة وقيد من جهة ممتنع كل
من الجهتين الاخريين لكنه معتبر في الوجه الثاني كما في
الوجه الثالث ايضا وهو اي الكلام علم ازلي متعلق

الا باحد من الثاوتبين الاول ان المسموع له نوع
من الثبوت في الازل منفكا عن الوجود كما قال به بعض المتكلمين
وهذا غير معقول والثاني معنى ازلية الكلام المسموع هو ان
العلم به ازلي فيكون وصف الكلام بالازلية وصفا بحال
متعلقه فلا حاجة الى ما ذكره اي ما ذكر الشارح بقوله
ليسمع كلامه الازلي والحاصل ان قيد الازلي مستدرك
والحاصل ان الكلام اي محصل معنى المسموع بلا صوت
وحرف باعتبار الوجود العيني هذا متعلق بقوله صوت
وحرف فقوله بلا صوت وحرف لا بقوله المسموع لان
المسموع بلا صوت وحرف انما يتحقق باعتبار الوجود المثالي
البرزخي او الوجود العقلي على ما ذكره المحشي لا باعتبار الوجود
العيني بالقائه الضمير المجرور فيه راجع الى اللفظ
ما قال اي ما قال الغزالي فان قيل مطلق الكلام
هذا السوال على وجه الاستفهام والتفتيش لا على وجه الايراد
والاعتراض مشترك لفظي اي مشترك لفظي بقرينة
قوله او مشترك معنوي او مشترك معنوي بينهما اي يكون

الكلام موضوعا للقدر المشترك بين الكلام اللفظي
والكلام النفسي اللفظي لا لخصوص شي منهما او بان يكون
موضوعا لما ينبئ عن المقصود او مجازي اي بان يكون
في احدهما حقيقة وفي الاخر مجازا ليسمع الكلام من باب
الافعال الامر من الرابع والضمير فيه راجع الى الله
والكلام لنصب الكلام مفعول ليسمع بلا اللفظ اي بلا
الكلام اللفظي الذي هو من مقولة الصوت والحرف والحاصل
ان معنى الكلام عند الغزالي هو ما ينبئ عن الواقع كما في الاخبار
او ما ينبئ عن الطلب كما في الانشائيات وهذا المعنى الكلي له افراد
ثلثة احدها الكلام اللفظي الذي هو في عالم الحس وثانيها
مدلول الكلام اللفظي الذي لا يكون من جنس الصوت والحرف
وثالثها الكلام اللفظي الكائن باعتبار عالم المثال والبرزخ
والثالث والثاني لا يكون بلا صوت وحرف والاول مع
الصوت والحرف فقوله او معناه اي معنى الكلام الذي
يكون مشتركا معنويا هو ما ينبئ عن الواقع الخ وهذا المعنى
قدر مشترك بين الكلام الذي بالصوت والحرف والكلام

الذي مع صوت وحرف لكن الكلام الذي بلا صوت وحرف
قسمان الاول معنى الكلام مطلق والثاني الكلام اللفظي
الذي يكون موجودا في البرزخ او العقل فحصل اقسام ثلثة
للقدر المشترك المذكور قسمان منها بلا صوت وحرف وقسم
واحد منها مع صوت وحرف ولذا اشتهر فيه اي في غير
المعنى قوله الا الاطلاع الحضوري اي الا اطلاع الحضوري
الخاص التي اليه الكلام بصيغة المجهول والقائم مقام
فاعله هو الكلام بالرفع بالمعنى المذكور وهو المبني
عن الواقع يتعلق المتكلم الضمير المستتر في تعلق راجع
الى الكلام بمعنى المبني عن الواقع والمتكلم بالنصب لكونه
مفعول يتعلق والاولى بحسب العبارة بالمتكلم بدل قوله
المتكلم كانه منصوب بنزع الخافض وحاصل المعنى ان
سماع الكلام بدون الصوت والحرف متصور لان السماع
لا يكون الا الاطلاع الحضوري الخاص ويجوز ان يحصل لمن
التي اليه الكلام الاطلاع الحضوري على الكلام الذي
هو قائم بالمتكلم والحق ان هذا راجع الى العلم الحضوري

والعلم الذي

والعلم الذي يحصل بالسماع انه هو علم خاص يحصل بحصول الصورة المسموعة في السامعة بدون ان يحصل الصوت او كيفية
الهواء ثم يموج لا انه يحصل في السامعة هو المعنى وفيه
السماع ككلا السماعين اي السماعين اللذين يكونان
بلا صوت وحرف لان المحشي الفاضل قال قبل هذا بقوله واما حاصل
ان الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود
العيني له معنيان الخ فقد ظهر من كلامه ان المسموع بلا صوت
وحرف قسمان ومراده ههنا من كلا السماعين هو السماعان
بلا صوت وحرف خارجيين وانما حملنا على ذلك ليوافق
ما سنذكره في الجواب عن الرابع لقوله وعن الرابع فهو لانه
يتم الدليل عليه ذكر انه لم يسمع ما سمع موسى عم الخ فان
محصل هذا الجواب ان سماع موسى عم كلامه تع لما كان بلا صوت
وحرف فلا جزم انه لم يسمع من كان قريبا منه بخلاف اذا
كان سماع موسى عم كلامه تع بصوت وحرف خارجيين
فانه يجزم انه يجزم انه يسمع من كان قريبا منه وعلى ما بيناه
يظهر انه لا يصح تفسير السماعين في كلام المحشي بالسماع مع صوت

الصورة المسموعة الى السامعة [illegible] صحيح [illegible]
اي يكون ان يكون الكلام الموجود [illegible]

صوت ان [illegible] الاحتمال [illegible] الملك
والثاني ان [illegible] للتخصيص [illegible]
[illegible] مشتغلا [illegible] الملك [illegible]
[illegible] مشتغلا [illegible]
وحرف [illegible]
يسمع بلا صوت وحرف [illegible]

وحرف والسماع بلا صوت وحرف فان موسى عم ما دام
متعلقا بعالم الملك اي الشهود والحضور يسمع مع صوت
وحرف وما دام متعلقا بعالم المثال يسمع بلا صوت وحرف
وهذا اي عدم التعلق بعالم الملك والمثال وهو عالم
التجرد وهذا العالم انما هو منتهى العارفين واما الجواب
عن الرابع حاصل الجواب ان موسى عم سمع بلا صوت وحرف
والدليل على ذلك انه لم يسمع سمع موسى عم من كان له اذن
سامعة ولم كان قريبا منه عم فظهر ان الكلام الذي
سمع موسى عم كان بلا صوت وحرف لانه لو كان مع صوت
وحرف لوجب ان يسمع من كان قريبا منه عم وفيه نظر لجواز
ان يحدث الله تعالى في سمع من كان قريبا منه عم مانعا يمنعه
عن السماع ويمكن الجواب عن الرابع بان يقال انه يمكن السماع
بلا صوت وحرف بان يحدث الواجب جل شانه صورة
المسموع في السامع بدون ان يحصل الصوت اولا في
الهواء ثم تموج لكن لم يسم هذا السماع على ما هو المتعارف
في السماع ونظيره الرؤية ايضا لان المتعارف في الرؤية

هو انه يشترط في الرؤية مقابلة المرئي وعدم القرب المفرط
والبعد المفرط وغيرها ومع ذلك ذكروا انه يجوز ان يحصل صورة
المرئي في الحس المشترك بدون مقابلة المرئي في الخارج وبدون
تادية حس البصر الى الحس المشترك كما هو المتعارف لكن هذا
بطريق خرق العادة فيكون معجزة فلا يكون الا للانبياء
عم كما حققه الشيخ في كتاب الهيات الشفاء [illegible] بايدنا
اي بايد الله تعالى لموسى عم الكلام في الهواء حاصل خصوصية
لموسى عم دون من كان قريبا منه عم ولهذا سمع موسى عم دون
من كان قريبا منه عم [illegible] خصص السماع بجهة مخصوصة نظر
لجواز ان يوجد الله تعالى الكلام في الهواء المحيط بموسى عم
من جميع الجهات لا من جهة واحدة فقط حتى يلزم خلاف النقل
الحق والمنقول بل لرفع جبر القول الهام الالهي على ما هو التحقيق
لم يكن تمام اشارة الى مبحث السمع والبصر ولم يكن اشارة
الى ما مر في الحاشية المعنونة بقول الشارح وهو انه يسمع الكلام
الى آخره بعض المحسوسات فيه نظر لانه لا يلزم من كون السماع
والرؤية قسمين من الاطلاع الحضوري تعلقهما ببعض المحسوسات

اليكم نعم ما كان في السمع والابصار نوعين مخصوصين من
الاطلاع الحضوري بحسب تعلق السمع بالاصوات والرؤية
بالمبصرات التي اما ضوء او لون وكل واحد منهما يتصور من
وجهين احدهما بطريق العادة وهو ظاهر وثانيهما بطريق
خرق العادة فاما في الابصار فبان يوجد الله تعالى
صورة المرئي في الحس المشترك بدون مقابلة المرئي في الخارج
وبدون تأدية صورة المرئي من الباصرة الى الحس المشترك
واما في السمع فبان يوجد الله تعالى صورة المسموع في السامعة
بدون حصول الصوت اولا في الهواء ثم تموجه الى ان
يصل الى الصماخ على ما هو العادة في السمع واذا عرفت ما ذكرنا
ظهر حال ما ذكره الشارح بقوله لكن سماع غير الصوت والحرف
لا يكون الا بطريق خرق العادة لان خرق العادة
انما يتصور في الامور الممكنة وسماع غير الصوت والحرف
غير ممكن لانك قد عرفت ان السماع اما بطريق العادة او
بطريق خرق العادة وعلى كلا التقديرين لا يتعلق الا
بالمسموعات التي هي الاصوات الا ان يراد بالسماع هو

الم

العلم من هو القسم الخاص من الاطلاع ح لا نزاع لان المراد
في هذا القسم الخاص من العلم لا مطلق العلم   لا من جهة مخصوصة
بل من جميع الجهات   في جهة مخصوصة لا في جميع الجهات
فلا يسمع الا من جهة مخصوصة فيه نظر لانه يجوز ان يكون للصوت
باعتبار الوجود العيني وضع حقيقي بالنسبة الى جميع الجهات
فيسمع ح من جميع الجهات عند التأمل لا يرجع هذا الجواب
الى الجواب الاول واعلم انه يمكن في حق البشر سماع الصوت
من جميع الجهات لانه اذا فرض ان شخصا من الاشخاص محيط
بجميع جوانبه اشخاص ينادونه دفعة فانه يسمع في جميع جوانبه
في آن واحد فكما يجوز ذلك في حقنا فيجوز ذلك في
حق النبي عم بالطريق الاولى وما غاية ما في الباب لم يكن
موسى عم يسمع من جميع الجهات كلام الله تع ونحن نسمع كلام
المخلوق من جميع الجوانب   فيه الضمير المجرور يحتمل ان يكون
راجعا الى الجواب الثاني ولان يكون راجعا الى الجواب الاول
في موجودين صفة لصوت وحرف   لا يصح عدم الصحة
مبني على ما ذكره الفاضل ان الصوت الموجود في الخارج

دون وضع خاص بالنسبة الى جهة مخصوصة لا الى جميع الجهات
وقد عرفت ما فيه   كان مغايرا للجواب الثاني لانه اعتبر في
الجواب الثاني الوجه المشابه للصوت والحرف لا نفي
الوجه مطلقا سواء كان عينيا او تمثاليا والوجه المشابه
للصوت والحرف يمكن في جميع الجهات واما الوجه الخارجي
للصوت والحرف فلا يمكن عند المحشي وقد عرفت ما فيه
على هذا المذكور المراد بهذا المذكور هو ما ذكره بقوله ثم
لو حمل الجواب الاول ان المسموع الخ وحاصل كلامه ان
الثاني حمل الجواب الاول على نفي الوجه للصوت والحرف
مطلقا سواء كان خارجيا او تمثاليا وفي الثاني اعتبر الوجه
المشابه للصوت والحرف ليحصل المغايرة بين الجواب
الاول والثاني   يلزم ان يسمع الخ يمكن منع اللزوم مستندا
لجواز ان يخلق الله تعالى الكلام في هواء خاص له خصوصية
ووضع بالنسبة الى موسى عم دون غيره ولجواز اي ان لا يقع
ما تعلق به سمع غيره هو وجب منه تعالى   المتضمن للجواب
الثاني فان قيل قد ذكر المحشي الفرق بين الجواب الاول

والثاني

والثاني فيما سبق في ذيل قوله الخصم لو حمل الخ فكيف يحكم ان
يحكم هنا بان الجواب الاول متضمن للجواب الثاني قلت الحكم
بالتضمن ليس مبنيا على ما ذكره سابقا في ذيل قوله الخصم الخ الحكم
بالتضمن مبني على ما ذكره في قوله الخ حيث قال سابقا فيحصل
الجواب بين واحد هذا توجيه كلامه وفيه بحث تأمل فانه اذا
جاز ان يحمل على وجه يحصل الفرق بين الجواب الاول والثاني
يلزم ان يحمل عليه وصفا لا يصح الحكم على التضمن   واي قوم
اتاه اي اي واحد تعلق الالفاظ بلسان النبي عم وحاصل
ان ايجاد الله تعالى الالفاظ بلسان النبي عم ليس شرطا
لوجه الوحي بل هو شرط لظهور الوحي وذلك الظهور بالنسبة
الى الغير لا بالنسبة الى الذي يوحى اليه كموسى عم   مقارن
له اي مقارنة تحقق الالفاظ الوحي   عالم الملكوت
اي عالم التجرد   وهو الوجه الذي هو الضمير المرفوع راجع
الى الوجه الظلي   ولذا كان باطني ناري في بعض الاعتبارات
لا مطلقا   في العلم السابق اي علم الملكوت وهذا
هو العلم الاجمالي الذي هو عين ذات الواجب جل شانه

متعلقاته خبر لقوله يجمع ما يندرج والضمير المجرور في متعلقاته
راجع الى العلم الاجمالي ومن جملتها اي من جملة متعلقات العلم
الاجمالي الذي هو عين الذات تعين بعض متعلقات هذا العلم
الاجمالي هو الكلام النفسي المرجحة في الخارج فيكون معلوما
بالعلم الاجمالي كسائر الاشياء لا انه صفة اخرى غير العلم منه وفي
كونه متعلق الكلام الازلي على المشهور فما قال ذلك لاحتراز
عن الكلام النفسي اذ الاول وصرف عن ظاهره بنحو التاويل
الذي ذكره الشهرستاني والثاني الحشي لغيره وغيرها
عن التأويلات فانه بعد التاويل والصرف عن الظاهر لا يرتفع
النزاع بين القائلين بالكلام النفسي اي حكايته عن الامور الخارجية
اي الخارجية عن الاذهان والحكاية عن الامور الخارجية بالمعنى المذكور
انما هي في الاخباريات والمقتضية فانما هي في الامر والنهي لان الامر
دال على طلب الفعل والنهي دال على طلب ترك الفعل فالامر والنهي بل
نهيا الالفاظ مقتضية لطلب الامر والنهي وكونهما حكاية يمكن بان
يقال ان الالفاظ دالة على ان طلب الفعل هو طلب ترك الفعل ففي
العبارة مسامحة [illegible] والاولى ان الامر نفس الطلب لا انه [illegible]

قوله الموجود في الاذهان صفة للمعاني وظني ان هذا حكم
هذا التوجيه وجيه معقول في نفسه لكن مذهب القائلين بالكلام
النفسي فيه على ما نقل عنهم بانه حكاية الكلام على ذلك كيف ولو كان
مرادهم ذلك لم يمكن لاحد ردهم وارتفع النزاع بين
الفريقين وقول المقدس سره والنفسي غير معقول صريح
في ان الكلام النفسي القديم مفاد ما ذكره الحشي في مقام
التوجيه المعنى الثاني المراد بالمعنى الثاني هو ما ذكره بقوله
او بمعنى العلم بالكلم به وبانما هو المعنى يكون وصف الكلام
بالازلية وصف الحال المتعلق وهو العلم به والمراد بالمعنى
الاول هو التكلم الحقيقي الذي يكون ازليا حقيقة قوله او
العلم الاجمالي الخ واعلم ان المعنيين اللذين ذكرهما الحشي
صحيحان في حد ذاتهما ولا نزاع للمعتزلة معهم في ذلك لكنهم
النزاع معهم في اطلاق الكلام على [illegible] كما سيجيء في كلام
الحشي وكان غرض الحشي ان كلام الاشاعرة لا يصح
بدون التاويل ومع التاويل يوجب رفع النزاع فقوله
كلام الحشي [illegible] الاعتراض على الاشاعرة [illegible] او معطوف

محصوله بعد ان التكلم الحقيقي معنوي [illegible] معنى الكلام الازلي
الا باعتبار المفسرين فاعلم ذلك كله اشارة الى تصيير
النزاع في اللفظ لانه لا نزاع للمعتزلة في ازلية العلم كما ان
غرض المحشي ان كلامهم اما لتقرير لا يكون له معنى اصلا او يكون
له معنى ولكن في تصيير النزاع لفظيا واعلم ان التكلم
الحقيقي اذا كان عبارة عن القاء الكلام المعنوي او اللفظي
يلزم ان يكون عبارة عن ايجاد الكلام اللفظي او المعنوي
فيكون التكلم الحقيقي راجعا الى الايجاد وان يرجع التكلم
الحقيقي فرد من القدرة فلا يكون غير القدرة فما ذكره
المحشي بقوله وهو امر غير العلم والقدرة وغيرهما محل تأمل
فتأمل وبذلك يندفع التغير الذي ذكره المفسر الذي
ذكره الشارح مبني على ما هو مذهب الاشاعرة من ان الكلام
النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي بناء على ذلك
لا يندفع التغير لان الكلام الازلي اذا كان مدلول الكلام
اللفظي كما هو مذهبهم يكون التغير بحاله لان مدلول اللفظ
الحادث حادث بالضرورة على ما سنذكره المحشي فالشارح

قابل بانه لو كان مراده من الكلام الازلي المعنى
ما ذكره المحشي لا يكون التغير اصلا لكن ذا مدعى المحشي هو
ان ما ذكره الشارح من الكلام الازلي خلاف ما نقل عنهم
من مذهبهم لان المنقول عنهم هو ان الكلام الازلي هو الكلام
النفسي انما هو مدلول الكلام اللفظي وما ذكر مخلوط على
ما سنذكره المحشي بقوله فلا يعتبر [illegible] وبقوله [illegible] فيندفع
التغير المذكور عن كلامهم بلا تمحل هذا صريح [illegible] في لفظ
لان عبد الله بن سعيد القطان من الاشاعرة وهذا مذهبهم
في الكلام النفسي والكلام الازلي هو التكلم الحقيقي الذي
غير زائد على الذات كيف والحال ان جميع الصفات
الكمالية زائدة على ذاته تعالى عنده [illegible] والحاصل انه فرق
بين ان [illegible] ان مراده [illegible] ذلك وبين ان [illegible] قوله
ولا تفصل يكون اشارة الى ذلك المعنى المذكور
وهو اقتضاء الالقاء والقوة على الالقاء والعلم الاجمالي
بالالفاظ ومعانيها كما هو معلوم بالعلم الازلي
لا ان التكلم الازلي متعلق بالعلم الازلي حتى يصح كما [illegible]

ما ذكره [illegible] ان التكلم المعنوي [illegible] الكلام
الازلي هو [illegible]

ان مراده ذلك وبين ان [illegible] ان المعنى
ذلك والمسلم هو الثاني دون الاول [illegible]
[illegible] صح

فمتعلق التكلم الازلي يتعلق بالعلم الازلي حتى يصح كونه
متعلق التكلم الازلي ازليا بل التكلم الازلي انما يتعلق
بشي يكون هو كذلك اي معلوما بالعلم الازلي وذلك الشي
هو ما به التكلم وهو حادث والعلم به ازلي ولا يخفى
عليك ان التوجيه المذكور كما انه دفع لكلام المحشي كذلك
دفع لقوله غير زائد على ذاته باحد المعنيين المذكورين
واما التكلم الحقيقي والعلم الاجمالي بما يتكلم به فلا
الشي كما في طلب الرجل الخ واورد عليه انه يجد احدنا
في باطنه هو اللزوم على الطلب وتحمله وهو ممكن وليس السفه
واما نفس الطلب فلا يتصور كونه سفها بل فعل هو غير ممكن
لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شي محال
الاولى وجه الاولوية هو ان التكلم انما هو بعض خلق
الكلام والكلمات واي الكلام والكلمات لا خلق
الحروف الدالة فقط خلق الحروف الدالة لازم لخلق الكلام
والكلمات فخلق الحروف الدالة لازم لخلق الكلام
والكلمات وانما قال والاولى لانه يمكن ان يقال ان

التحمل

المراد

المراد بخلق الحروف الدالة خلق الكلام والكلمات من قبيل
اطلاق اللازم وارادة الملزوم وهو امر اعتباري
اي صفة اعتبارية لا صفة حقيقية قوله المعاني المراد به
المعاني هي المعاني الحاكية عن الامور الاخر والمراد بالامور الاخر
الاشياء المحكية على التعميم المذكور سابقا فظهر ان المراد بما به التكلم
ما ينبئ عن المقصود وهو اعم من اللفظ والمعنى وبالجملة الكلام
اما الذي يراد به ما به التكلم فهو كيفية حادثة قائمة بالهواء لا شك
اخر فلو اعتبر في الكلام الذي يكون الكلام بمعنى ما به التكلم تماما
يلزم ان لا يكون احد منا الا متكلما واما الذي يراد به هو لو
ما به التكلم وهو ايضا راجع الى العلم على ما مر سابقا ولا نزاع في ثبوت
العلم فلم يثبت صفة غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
حتى يلزم وجود الكلام النفسي على ما ذهب اليه الاشاعرة
فانه اطلاق الكلام على معنى الالفاظ الحادثة ليس بعض
المقصود النزاع في اطلاق الكلام على معنى الالفاظ حتى يصير
النزاع لفظيا بل مقصوده انه ما تم التقريب دليل عقلي ولا
نقلي على ثبوت الكلام النفسي بالمعنى الذي يقول به الاشاعرة

فلا يكون الكلام النفسي معقولا اي مثبتا بالدليل اذ لم يدل دليل
عقلي ولا شرعي على ثبوت صفة غير العلم والقدرة وايجاد
الكلام وخلق الالفاظ والحروف الدالة تطلق عليها
الكلام النفسي واما معاني الالفاظ فتلك الامور الذهنية
وضعت بازائها الالفاظ والصورة الذهنية هي العلم
فيكون الكلام النفسي راجعا الى العلم والحاصل ان مذهبهم
ان الكلام النفسي صفة غير العلم والقدرة وساير الصفات
فعلى هذا التاويل ثم ويمكن ان يجاب بوجه اخر وهو ان التاويل
هذا التاويل لا يصح خروجا منهم بناء على ما هو المشهور من مذهبهم
ان الكلام النفسي صفة قديمة غير القدرة والارادة وغير
ساير الصفات وبناء على هذا التاويل ينهدم ما التزموه
وهو ظاهر لا يخفى قال الشارح وقد شرحناه في مبحث المسموعات
لا باس بان ننقل عبارته قال فيه قالت الاشاعرة الكلام
لفظي وهو المؤلف من هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم
بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد

دليلا

دليلا والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وساير
الصفات المشهورة والمعتزلة نفوا ذلك وقالوا فهم المتكلم اذا
او صدر عن المتكلم خبر فهناك ثلاثة اشياء احدها العبارة الصادرة
عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها بين طرفي الخبر والثالث
ثبوت تلك النسبة او انتفائها في الواقع والاخير ليس كلاما
حقيقيا اتفاقا فتعين الاول واذا صدر عنه امر او نهي
فهناك شيئان احدهما اللفظ الصادر عنه والثاني الارادة
او الكراهة القائمة بنفسه متعلقة بالمامور به او المنهي عنه وليست
الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا اتفاقا فتعين
اللفظ وقس على ذلك ساير اقسام الكلام والحاصل ان
مدلول الكلام اللفظي الذي يسميه الاشاعرة كلاما نفسيا
ليس امرا وراء العلم في الخبر والارادة في الامر والكراهة
في النهي والاشاعرة لما اعتقدوا ثبوت كلام نفسي لقطعية
واما ان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في
الضمير وبهذا الاعتبار يسمى كلاما فاطلق اسم الدال
على المدلول وحصره فيه تنبيها على انه الة يتوصل بها اليه فكانه

هو المستحق لان يسمى كلاما الا انه لما اشتهر عنده بعض ان

احد طرفي الخبر في الاخبار قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم

لان المتكلم قد يخبر بما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان

المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل

بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب

عبده لعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به

ليظهر عذره عنده من لومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين

الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة

قطعا ومثل ذلك يمكن ان يقال في النهي ايضا فلا ... واجيب عن الاعتراض

فبقي المعنى النفسي الذي في النهي هو غير الكراهة لانه قد ينهى

الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورة الاختبار والاعتذار

ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغته فقط اقول وللقائل

ان يقول المعنى النفسي الذي يدعى انه قائم بنفس المتكلم ومغاير

للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر

اعني حصوله في الذهن مطلقا انتهى واعلم ان دليل الاشاعرة

على ... تعالى الشارح بقوله فان الاشاعرة يدعون ان نسبة احد طرفي

الخبر ح ولما كان مشتملا على اثبات مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة

والكراهة ذكر الشارح الاعتراض على اثبات المغايرة للامر والكف

وبقي شق اثبات المغايرة للعلم بلا اعتراض فاراد الشارح ان

يعترض عليه وحاصل اعتراضه ان المستدل له ان اراد ان المعنى

النفسي في صورة الاخبار عما لا يعلمه مغاير للعلم بمعنى التصديق

فهو مسلم ولا يضر المعتزلة لانهم لم يقولوا ان الكلام النفسي العلم

العلم بمعنى التصديق بل قالوا ان الكلام النفسي راجع الى العلم

بمعنى ادراك مدلول الخبر مطلقا اي سواء كان مع التصديق

بنسبته او لا ولئن اراد انه في صورة الاخبار عما لا يعلمه يكون

المعنى النفسي غير الادراك المتعلق بمدلول الخبر فهو غير مسلم

لان المعنى النفسي الذي يدعى انه قائم بنفس المتكلم ومغاير

للعلم بمعنى التصديق في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول

الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا اي سواء كان حصولا

تصديقيا او تصوريا وبما وجهنا كلام الشارح اندفع عنه ما اورد

عليه المحشي بقوله ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا

للعلم بمعنى الادراك المطلق والمحشي حمل كلام الشارح على نفيه

الاشاعرة وبها اثبات مغايرة المعنى النفسي القائم بنفس
المتكلم للعلم ثم اعترض عليه بان ما ذكره انما يفيد مغايرة
المعنى النفسي المذكور للعلم بمعنى التصديق لا للعلم بمعنى الادراك
المطلق وقد عرفت ان كلام الله ليس بفرد الاشاعرة
حتى يتوجه عليه الاعتراض بل هو اعتراض عليهم على ما حررنا
وقال المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب الجديدة
في مبحث الكلام النفسي ولنا في هذا المقام كلام نقدم تمهيد
مقدمة هي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف
الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي هي مؤلفة
لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول صفة التكلم
القائم بذات الله تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات
وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له تعالى بذاته في
علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب
متوجه الى المخاطب مقدر ومتمايزة عن العلم فان
كلام غيره تعالى معلوم له تعالى وليس كلامه كما ان كلام
غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس

ما ذهب

ما ذهب اليه الحكماء في ان كلامه تعالى علمه ولا مذهب الحنابلة
ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف في ان كلامه تعالى
الاصوات والحروف وما يشمل الاصوات والحروف
والمعاني ولا ما هو المشهور عن الاشعري من ان كلامه
المعنى المقابل للفظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري
كما يظهر بالتأمل الصادق ولما كان علمه تعالى واحدا
محيطا بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا
على اقسام من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاخبار
والانشاآت ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب فيه
متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل
فيكون المضي والحضور والاستقبال منه الى الزمان
المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في وروده بعضها بصيغة
الماضي وبعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال
فان قلت قد اجري في العرف على من انشا كلاما بكتابة ليس
متكلما ونسب اليه ذلك الكلام بانه قوله وكلامه كما في
قال الشافعي كذا وكذا وابو حنيفة كذا وانما نسب اليهم

هذه الاقوال بدلهم كتبوه فعلم انه لا يجوز لنا نحكم كلام الله تعالى
منه هو القبيل كما هو راي المعتزلة فيكون نسبته اليه تعالى بسبب انه
تعالى خلقه من هذا القبيل كما يقول له كتبه في اللوح المحفوظ امرا او حدثه
في لسان الملك والرسول قلت اما اولا فلان مذهبهم لتقدير
على تأليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما ولذا اوجد المعبود
وكاتب من علم انه ليس له قصد الى تلك الالفاظ والحروف لا يسمى
متكلما ونسبة القول اليه من كتب شيئا من الكلام بسبب اعتقاده
انه دال على كلام النفسي حتى لو علم انه ليس له الكلام النفسي
لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا انه صور هذه النقوش عن
الاتفاق واما ثانيا فلان النصوص انها صفة مغايرة
لسائر كالعلم والقدرة والارادة والقول بما قاله
المعتزلة يؤدي الى انه لا يكون الكلام صفة اخرى بل
راجعة الى القدرة على خلق الكلمات في محالها والتجاوز
عن الظواهر من غير ضرورة مستنكر على انه لا يكفي الدلالة
على نفي الكلام النفسي ولو نفيه لزم القدح في كونه متكلما
بالمعنى المذكور بما سبق ولعدم ثبوت الكلام النفسي تم

ما ذكرنا

ما ذكرنا من تحقيق مذهب الاشعري فيه من غير خلل انتهى كلامه
وفيه بحث اما اولا فلان قوله ان صفة التكلم معناه
عين قوة تأليف الكلام الخ تسليم انه يمكن صدور الكلام اجمالا
لصفة القدرة لان قوة التأليف من القدرة على التأليف
ولا نزاع للمعتزلة في ذلك ولو نزلنا عن ذلك نقول تحقق الكلام
اللفظي لان التكلم بالكلمات المرتبة التي في الخيال لانه وجودها
في الخيال وجود علمي حكمي راجع الى العلم والقول بان الاشياء
تحصل في الذهن بانفسها لا باشباحها لا ينفع في هذا المقام
لان اللازم من حصول الاشياء بانفسها في الذهن هو حصول
حقيقة الاشياء وهو يتحقق باتحادها بتشخصها لان التشخص الذهني غير
التشخص الخارجي على ما تقرر في موضعه فالذي حصل في الذهن حقيقة
الكلام اللفظي لا هو والكلام اللفظي وبالجملة لا نسلم ان الالفاظ
المرتبة في الخيال كلام حقيقي من افراد الكلام اللفظي ولهذا لو كان
شخص رتب في خياله الفاظا دالة على المعنى بالوضع ولم
يتلفظ بها في الخارج لا يصح لنا ان نقول انه متكلم ولم يثبت بكلام
واما ثانيا فلان قوله صفة الكلام القائمة بذاته تعالى عبارة عن صفة مصدر

بمعنى انه قسم خاص من القدرة لا انه قسم من القدرة
المطلقة حتى يرد عليه انه يلزم عجز القدرة المطلقة
لانها انما تتعلق به دون الكلام منه

تأليف الكلمات مخصوصة وتخلصه يرجع الى قدرة تأليف الكلمات
ولا نزاع للمعتزلة في ذلك الا انه لا يكون كلاما له تعالى صفة اخرى سوى العلم
والقدرة وسائر الصفات على ما هو مذهب الاشاعرة فلا
يصح هذا الحمل ان يكون توجيها للكلام واما ثانيا فلان قوله وكلامه
تعالى هي الكلمات التي ... له تعالى ... في علمه القديم
بغير واسطة ان اراد ان تلك الكلمات انما وجدت عن علم
ذاته تعالى سواء كان العلم عين الذات ام لا فهو حق ولا نزاع
للمعتزلة في ذلك لان جميع الاشياء سواء كانت الفاظا او غير
الفاظ معلومة له تعالى في الازل لكن الالفاظ والكلمات
مترتبة باعتبار وجودها العلمي ليست فردا من الكلام اللفظي
ولهذا لو تخيل واحد منا كلمات مترتبة مدة مديدة ولم يتلفظ
بها في الخارج لا يصح ان يقال في حقه انه تكلم في تلك المدة
وان اراد ان تلك الكلمات المترتبة ... عنه تعالى في
الخارج بسبب علمه القديم والقدرة القديمة فهو حق ولا
نزاع للمعتزلة في ذلك وايضا الكلام هو ما يكون من جنس الاصوات
والحروف فالذي في علمه القديم ان كان من جنس الاصوات

والحروف

والحروف يلزم قدم غير الله تعالى وهو باطل باتفاق
المليين ومع ذلك يلزم جواز اتصاف الممكن الواجب تعالى بصفة
من صفاته تعالى باعتبار بعض انواع النوع لنوع الكلام لان كلام
الحكمي اليه من جنس الاصوات والحروف وان لم يكن من جنس الاصوات
والحروف ومع ذلك يكون فردا من الكلام اللفظي فيلزم
جواز ان يكون لطبيعة واحدة فردان احدهما فيه تعاقب وتدريج
كالكلام اللفظي الموجود في الخارج والآخر فيه ليس تدريج
وتعاقب كالكلام اللفظي الذي في الذهن فانه لا تدريج ولا
تعاقب فيما بين الكلمات باعتبار الوجود العلمي على ما صرح
به المحقق الدواني في شرح العقائد فنقول لو جاز ذلك
فليجز ان يكون لطبيعة الحركة فردان احدهما لا يكون اجزاؤها
مجتمعة والآخر يكون اجزاؤه مجتمعة وهو سفسطة على ما ذكره
المحقق الدواني في شرح العقائد فظهر ان الكلام اللفظي
او ما حصل في الذهن لا يكون فردا من الكلام اللفظي بل يكون
فردا من العلم وفيه نظر ... ذكرنا ظهر حال قوله وهذا الكلام الازلي
خطاب يتوجه الى مخاطب مقدر لان الذي هو ازلي ليس الا العلم

اللفظ

او القدرة لا الكلام حتى يصح انه يمكن خطابا منوجها الى
مخاطب معدوم لان الخطاب فرع الكلام و اثار العاقلان
قوله واستتباره عن العلم الخ فان الكلام خبره تبع معلوم لنا
وليس كلاما كما ان الكلام خبرنا معلوم لنا وليس كلامنا لا
بل شيا مطلوبا منه غاية ما لزم من ان كلامه ليس عين
علمه تبع لما ان طلبه علمه ثم يتحقق في موضع ولا يتحقق كلامه
في ذلك الموضع ولا نزاع للمعتزلة فيه ولكن ان في تحقيق ان الكلام
النفسي راجع الى العلم ليس مراده لانه الكلام النفسي عين العلم
المطلق بل مراده ان الكلام النفسي فرد من افراد العلم المطلق
فيكون الكلام النفسي قسما من العلم واخص منه فتحقق العلم في موضع
بدون تحقق الكلام النفسي فيه لا يدل على ان الكلام النفسي
ليس فردا من العلم والقسم يتوجه عليه ما اورد من النقض
وهو انه لو تم ما ذكره لصح لنا ان نقول ان علمنا قد تعلق بغير
احوالنا وهو معلوم لنا وليس احوالنا فكذا كما ان علمنا باحوالنا
من باب تمنيا المتعلق بمنيا ... في قصدنا ان نبينه على علمنا
بمنيا ... مثلا يحصل الاول ... علمنا بالنسبة بل صفة اخرى

لا انه ثبتي مبدا العلم في البينات وليس لنا فيها بالعلم الا في كونه
مبدا احدها هو مبدا الاخر ... الحق ان ههنا شيئين احدهما علمنا
بكلامنا و ثانيهما علمنا بالكلام غيرنا و الاول منهما علم فعلي يكون لهو ...
كلامنا و الخارج وليس الثاني منهما كذلك كلام و لذا صح لنا ان نقول
اي صدقت اني اذكر كلاما ولم اذكره كيف لا ولو كان ما نحن فيه
في علمنا كلاما لكن احد منا يتكلم بكلام الغير كلاما والمورد ما لا ...
فيما ذكرنا ظهر حال قوله وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه
الحكماء من ان كلامه تبع علمه لانه ... من ان ادعي ان كلامه
نفسه علم ليس مراده الا ان كلامه نوع فرد من العلم وقسم العلم واخص
منه وقد عرفت ان الالفاظ المرتبة في اخبار ... الكلام
اللفظي ليس الا قسما خاصا من العلم وفرد امنه كما ذكره ...
الا على ما ذهب اليه الحكماء الا انه ليس ما ذهب اليه الحكماء ... خلاف
... قوله ولما كان علمه تبع واحدا محيطا بجميع المعلومات
كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على افراده من الكتب والصحف النازلات
المختلفة والاخبارات والانشاآت ... ما اورد ... على
من شمول العلم شمول الكلام وكيف يتصور ذلك والحق تعالى ... لم يتكلم ...

كلام واحد بل هو بعبرانيا وسريانيا وعربيا وفارسيا ونحوها وبالجملة
لا يتصور انه يمكن ما هو كلام حقيقة بدون انه لا رجاع الى العلم
يمكن بكلام واحد اشتمل على جميع اقسام الكلام نعم طلب الكلام
يمكن منشأ يتحد جميع اقسام الكلام ومنقسم اليها وجميع الطلب الحق
من المجردات ولا يمكن طلب الكلام فانه باطل بل هو الكلام
حقيقة وهو القائم بالهواء انما هو فرد الكلام لا طلبه ولما كان دليلا
فلا يرد قوله واما ثانيا فلان من النصوص السمعية الدالة على اثبات
الواجب صفة الكلام لله تعالى وظاهر تلك النصوص انها صفة
مغايرة لسائر الصفات يرد عليه انه ان اريد ان ظاهر النصوص
دالة على انها مغايرة بالذات فهو ممنوع بل يدل على ان صفاته
بعضها مغاير للبعض بالذات كالعلم والقدرة وبعضها
لا يكون كذلك كالمعطي والرزاق فان الرزاق اخص
من المعطي ومثل ذلك كثير فلم لا يجوز ان يكون الخالق والمتكلم
من هذا القبيل المعطي والرزاق بان يكون الخالق اعم من المتكلم
لان المتكلم هو الخالق اي فرد فائدة ورود المتكلم بعد
ورود الخالق على ما ذكره المص قدس سره في شرح رسالة

على المغايرة الظاهرة والحاصل ما ورد
في السمع صفات الواجب مح

مسئلة

سبيل العلم بل انه لولا ورود الشرع بكونه تعالى متكلما لتوهم
العوام ان القرآن ليس كلام الله تعالى لكونه وجب ان يكون
معنى القرآن من الله تعالى ولفظه من الرسول لان الله تعالى
خالق كل شيء لكن معناه خالق لكل شيء اما بغير واسطة او
يكون بواسطة او بغيرها فتوهم ان خلق الكلام كما لبعض
وبغيره من افراد الانسان غاية ما في الباب ان غير الله تعالى
محتاج الى آلة مخصوصة بخلافه تعالى كما ان الله تعالى سميع وبصير
من دون الاحتياج الى الآلة المخصوصة لغيره تعالى واما سابقا
فلان قوله والنجاة من عذاب الله غير ضرورة ممنوع رد عليه
ان البرهان قد قام على انه لا معنى للكلام النفسي الذي يقول
به الاشعري ومتابعوه بل هو راجع الى العلم علم ما فالضرورة
البرهانية داعية الى نفيه وظاهر من هذا حال قوله على انه لا يمكن
الدلالة على نفي الكلام النفسي واما ثانيا فلان قوله ولو افهمه لزم
القدح في كونه متكلما يرد عليه ان هذا انما يرد لو لم يعلم انه
تعالى لا يمكن موجدا الا صوات في الحروف الدالة على المعنى الموضوع
له كما عرفت سابقا ان الكلام حقيقة هي الحروف والاصوات

ومعروف الدالة على المعنى بالوضع وهم لا ينفون ذلك بل النزاع
في اثباته والذي نفوه هو الكلام النفسي الذي يقول به الاشعري
ومتابعوه ومن ذلك الخبط لم يلزم التقبيح في اثبات الكلام
الذي هو نظرة في اثبات الكلام ونحوه ما ذكرنا ظهر حال قوله
وبعد ثبوت الكلام النفسي بما ذكرناه الخ وحال الحكاية وذلك
الاشعري لما لم نجد الا بالذات في معاني الالفاظ فيه نظر لانا
نعلم ان الاشعار بالذات انما يكون في معاني الالفاظ الى الاشعار
بالذات انما يكون في معاني الالفاظ بل الاشعار بالذات انما يكون
في الالفاظ الا انه في التفهيم انما يكون بالالفاظ فاذا كان تحقق والتفهيم
فهم المعاني انما هو بالالفاظ المشتملة للطلب والحكاية الى الالفاظ
نعم لو كان تحقق فهم المعاني بغير الالفاظ ايضا فلا ان يحقق ان
يكون غير الالفاظ ايضا مشتملا للطلب والحكاية وقد وقع وقد وقع خطب
نظير ذلك في بيت الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل
اللسان على الفؤاد دليلا انما يكون بالحقيقة مع الالفاظ
الموضوعة الخ فيه نظر لانا لما علم ان معاني الالفاظ تنقسم
على الالفاظ تنقسم الى الخبر والانشاء ومن قولهم الخبر ما يحتمل الصدق والكذب ان

الخبر لفظ معناه يحتمل الصدق والكذب لان كلمة ما في يحتمل عبارة
عن اللفظ ومعناه الخبر لفظ يحتمل معناه الصدق والكذب
وكذا الامر لفظ معناه نقيض الطلب نظير ذلك كثير مثل ما يقال
ان الاسم ما دل على معنى في نفسه اي لفظ دل على معنى في نفسه
للفظ ما ولئن كانت عامة بحسب اللفظ لكن العموم غير مراد اي خص
وهو اللفظ بالحجة الخبر والانشاء ولا يكون حقيقة للصدق اي لشي
الا اللفظ قوله لا يختلف الامر بالحقيقة الخ انما يتم اذا لم
لخصوصية لفظ دون لفظ دخل في الامر بالقيام والامر
ليس كذلك لانه في اللغة العربية يكون لفظ خاص للامر بالقيام
ولا يصح الامر به ومن غيره من الالفاظ العربية وكذا في الكلام
وغيره من اللغات لفظ خاص للامر بالقيام ولا يصح
بدون غيره فلخصوصية لفظ كل طائفة دخل في الامر بالقيام
ولا يصح بعض غيره ولا يحصل الغرض بدون ذلك اللفظ
حتى لو اتى بغيره لاختلف الامر بالحقيقة على كل من التقديرين
اي سواء كان الكلام هو اللفظ فقط او اللفظ والمعنى
لا يصح وجه عدم الصحة هو انه اذا كان الكلام مؤلفا فلا بد لهم من تمييز لبعض الاجزاء

عن بعض وترتب بعضها فيها وهذا الحصول الا انما ثبت بالوجه
للعين او هو وجه الارات من غير توجيه وتخارج واعترض
عليه بان المعترض هو المحقق الدواني في رسالة اثبات الواجب
الجديدة وذهب الاشعري الى ان كلامه تعالى ليس بصوت ولا حرف
بل هو المعنى القائم بذاته تعالى وحمله جمهور الاشاعرة على المعنى المقابل
للفظ وسموه بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب
من الحروف وهو قديم ورد صاحب المواقف هذا الكلام
وعلم انه يستلزم مفاسد كثيرة كعدم تكفير من انكر كون ما بين
دفتي المصحف كلام الله مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام
الله حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ والمسموع كلام الله تعالى
حقيقة وكعدم التحدي بما هو كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك من
المفاسد التي لا تخفى على المتفطن في الاحكام الدينية ثم قال
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى ما يقابل العين
فيكون الكلام النفسي عنده مجموع اللفظ والمعنى قائما بذاته
القديمة مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسنة محفوظا في الصدور
وهو غير الكتابة والحفظ والقراءة فانها وترتب الحروف

والالفاظ

والالفاظ انما هي فينا لعدم مساعدة الالة فاللفظ حادث
والملفوظ قديم والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على
حدوث اللفظ دون الملفوظ جمعا بين الادلة هذا
الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا الاصحاب
الا انه بعد التامل تعرف حقيقته اقول سبقه الى مثل ذلك
محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام في علم الكلام
واورد على ما ذكره من لزوم المفاسد ان منكر كلامية ما بين الدفتين
انما يكفر اذا قال انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه مدلول صفة
الله تعالى ودال على ما هو كلامه حقيقة وقائم بذاته ولكنه ليس
قائما بذاته تعالى فلا يكفر اصلا كيف والمعتزلة لا يكفرون بمذهبهم
في الكلام واكثر الاشاعرة الذين عبر عنهم بمتاخري الاصحاب
على ذلك وما اختاره من قدم اللفظ وان الترتيب فينا لقصور
الالة امر خارج عن طور العقل وهو قريب من مذهب الحنابلة
حركة لا تتعاقب اجزاؤه وانما تتعاقب اجزاؤه حركة فينا لعدم
مساعدة الالة بل كيف يتصور ان يكون الصفة القديمة القائمة
بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متحدة بالحقيقة حتى يصح ان

لقصور

ان هناك اصواتا قائمة به تعالى غير مرتبة فهنا تمر به
الا انه تعالى ليس كلامه تعالى وما اورد على صاحب المواقف وارد عليه
لكن يرد على الثاني على بعض الاحتمالات كما ذكرناه فيما سبق
ثم ان هذا المقام كلام آخر قد نقلنا عنه ذلك مع استقصاء الى المحصل
فارجع اليه فان كلام غيره تعالى معلوم له تعالى قال في شرح العقائد
هذا الكلام وهو غير العلم فانها قد تتحقق في غير العلم فان كلام الغير معلوم
لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلاما
الكلام منا هو الكلمات التي رتبناها في خيالنا لا في غيرنا
غيرنا فهو كلام الغير انتهى وتوضيح ذلك انه لو كان الكلام
عين العلم لزم تحقق الكلام في اي موضع تحقق العلم والتالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي
فلانه تحقق العلم بدون الصفة الكلامية فان كلام غيرنا معلوم
لنا وليس كلاما لنا وقد علمنا كما سبق ان هذا انما يدل على
ان صفة الكلام ليست عين صفة العلم ولا نزاع في ذلك لان
المعتزلة القائلين بان الكلام راجع الى العلم يقولون ان الكلام
عين العلم المطلق بل هم يقولون انه قسم خاص من العلم وكونه العلم

المطلق

المطلق قسم من الكلام لا ينافي ذلك وليس كلامه اي كلام الغير كلاما له
تعالى حتى يصدق انه في اي موضع تحقق علمه تعالى تحقق كلامه تعالى وانما
وجدنا كلامه هنا على وجه يكون هو انقطاعا ذكره في شرح العقائد
لانه لو اتفق على ظاهر لكان منقوضا بكلامه ان كلام غيره تعالى
معلوم له تعالى ولا يكون كلام الغير كلاما له تعالى فاللازم من هذا ان
كلام الله تعالى عين الكلام الغير وهو ليس بحق [illegible] لم يصح بان
الكلام النفسي فيه ان صاحب المواقف صرح بان الكلام النفسي
عند الشيخ الاشعري مجموع اللفظ والمعنى ويكون ذلك المجموع قائما
بذاته تعالى وظاهر ان ما هو قائم بذاته تعالى صفة له تعالى فالمجموع
بالقيام في حكم التصريح بكونه صفة وينادي على ذلك قوله ورد
الحروف والالفاظ انما هو بعدم مساعدة الالة الا ان
هذا صريح في ان الالفاظ قائمة به تعالى بدون الترتيب كما فيما
وما اراده بنحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى لا الشيخ يرجع
الكلام النفسي الى العلم وهو ليس بمذهبهم بل هو مذهب المعتزلة
فلو كان هذا مذهب الاشعري ايضا فكيف لا يرتفع النزاع بينهم
راجع الى كلام صاحب المواقف هذا الرجوع بناء على المعتزلة الذي

ذكره لكلام صاحب المواقف وقد عرفت ضعفه لا يستلزم يعني ان
اراده ايجاد الكلام في الازل لا يستلزم وجود الكلام في الازل
لجواز ان يكون الوجود لازمانيا متعلقا على غير الواجب حادث في
فتحقيق كلام الاشعري يعني ان الكلام لا يكون له وجه معقول
مالم يحمل على هذا التحقيق لان مذهب الاشعري هو هذا التحقيق
بناء على انه حقيقة في الكلام يعني المعنى المستفاد من الكلام اما
هو الكلام اللفظي واطلاق الكلام على غيره مجاز فاعلم
ذلك بحكم انه يكون هذا اشارة الى انه بعد التاويلات
الاجنبية ظ
الاتية يصير النزاع لفظيا بين الطائفتين الاحتياج اليه
في التاويل المذكور من وجوه اربعة انما هو في العبارة يعني ان
حاصل التاويلات الاربعة واحد والاختلاف بينها بحسب العبارة
فقط قوله فان قيل الخ حاصل قوله فان قيل اثبات الاحتياج
في التاويل المذكور رد ما ذكره بقوله والكلام ليس الا عدم
الاحتياج اليه وحاصل الاثبات انه نظر الى امرين احدهما
ان التكلم صفة كمالية وثانيهما العبارات الواقعة في الشريعة
مثل قوله تعالى انا انزلناه وانا نحن يا قوله تعالى بل هو قرآن

مجيد

مجيد في لوح محفوظ تدل ظاهرا عليه انه لا بد من ارتكاب التاويل المذكور
فقلت لا شيء من هذين الباعثين اما كون التكلم صفة كمالية والعبارات
الواقعة في الشريعة يعني ان هذين الباعثين ليسا بوثيقين ومعتبرين
عند المحقق قدس سره والمولى اما كون التكلم صفة كمالية
فلانه ان اريد بالتكلم التكلم بالفعل يكون التكلم صفة اضافية
ا صفة كمالية لان التكلم بالفعل حادث وهي حادث لا يصح
ان يكون صفة كمالية له تعالى لانه اي حادث لا يكون ازليا فيلزم
عدم تلك الصفة الكمالية في الازل ويلزم النقص وهو ظاهر البطلان
اريد بالتكلم التكلم بالقوة اي القدرة على التكلم في
الغير يكون التكلم راجعا الى القدرة فالصفة الكمالية عند المحقق
قدس سره والمولى واما العبارات الواقعة في الشريعة فلا يدل
الا على الاندراج في العلم لا على الاندراج في العلم الاجمالي قوله
تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ صريح في الاندراج في العلم المفصل بل
و العلم المفصل حادث فكلام الله تعالى المندرج تحته حادث
ايضا مدفوعة بان المراد ... لو اراد ان مراد صاحب المواقف
هذا فهو كما ترى لا نزاع في العلم ولا نزاع للمعتزلة في ذلك

من القدرة على ايجاد الكلام صح اجوار
من الصفات الكمالية
النفسي انه العلم
العلم المفصل يجب ...
كفضيلته يجب العلم

بل الصحيح موضع النزاع محل آخر وهو ان الصفات الكمالية
له تعالى هل هي زائدة قائمة بذاته تعالى كما يقول به الصفاتية او لم
يكن زائدة بل يكون عينا له تعالى كما يقول به اهل الحق وبالجملة
هذا التوجيه لا يكون موافقا لمذهب الاشعري على ما سبق نقلها
ثم لا نزاع في انه لا شك ان الكلام النفسي على ما يقول به الاشعري
لا معقولية له بدون ان يرجع الى العلم والتحقيق قول صاحب
المواقف في ترتيب الحروف في الالفاظ انما هو بسبب عدم
مساعدة الآلة صحيح فان القائم بذاته تعالى هو فرد اللفظ
لانه لو لم يحمل على فرد اللفظ لم يكن لقوله وترتب الالفاظ
فيه ترتب اثر على وجه ليساخ الوفق بينها وبين الواجب
جل شانه كونها على توجيه المحشي لا يكون فرد اللفظ قائما
به تعالى بل يكون القائم به تعالى هو فرد العلم على ما سبق
لا فرد اللفظ ولم ينقل به الاشعري المشهور ان الاشعري
يقول بزيادة الصفات الكمالية له تعالى على ذاته ما سبق نقله
الشيخ في شرح قول المصنف والمعنى والاحوال والصفات
الزائدة عينا لكن من ذلك نقل الشارح ان الاشعري يقول

لقصور الآلة لا اذا حمل على العلم
بالالفاظ لا الالفاظ صح ام

ان صفاته تعالى لا هو ولا غيره ووجه كلامه بان مراده
ان صفاته تعالى لا هو اي لا يكون عين ذاته ولا غيره اي
لا يكون غيرا مباينا منفصلا بل يكون الصفات الكمالية
قائمة بذاته تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون مراد المحشي قوله
ولم ينقل به الاشعري ان الاشعري لم ينقل بالمغايرة بمعنى
المباينة والانفصال على ما ذكره الموجه قلت ذكره يعترض
مبنية على كون الغير بمعنى ان لا يكون ذاتا ولا ذاتيا وقد ان الاشعري
يقول بهذه الغيرية في صفاته تعالى لانه يقول بان صفاته تعالى
وكان المحشي تفطن بجانب كلامه وقال والظاهر ان يكون الاشعري
قائلا بذلك الفهم لكن بقي شيء وهو ان العلم عند الاشعري
صفة واحدة قائمة بذاته تعالى لها اضافات وتعلقات الى
المعلومات كما ان القدرة صفة واحدة قائمة بذاته تعالى
لها تعلقات الى المقدورات بل ان العلم عنده بحصول صورة
الاشياء في العالم قائلا بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى
على ما يقول به بعض الفلاسفة من المتقدمين ونسب الى الشيخ
في الاشارات من المتأخرين من جواب المذكور اي من جواب

لانه يقول ان صفاته تعالى معان زائدة
على ذاته تعالى قائمة بذاته صح

الشارح هناك بقوله وجوابه انه
لا نزاع في اطلاق اسم القرآن الخ

الذي ذكره في الكلام العبد بطريق الاشتراك عند المؤلف
الحادث [illegible] عند الخصم اي المعتزلة يمكن لنا ان الخصم
كما انه لا يسلم الاشتراك اللفظي كذلك لا يسلم كون الكلام
النفسي المعنى الذي ذكره صاحب المواقف بناء على ان
المشهور في معنى الكلام النفسي هو ان الكلام النفسي معنى
مدلول الكلام اللفظي لا الاعم من اللفظ والمعنى او
مجموعهما [illegible] معنى المتعارف للكلام هو الكلام اللفظي
لا مدلول الكلام اللفظي الشارح [illegible] يفهم من الجواب الذي
ذكره الشارح في رد الوجهين الاولين للمعتزلة ولقائل ان
يقول كلام صاحب المواقف ايضا مشتمل على العدول عن
المعنى المتعارف لان المعنى المتعارف للكلام النفسي هو
مدلول الكلام اللفظي لا مجموع اللفظ والمعنى ويكون ذلك
المجموع قائما بذاته تعالى واذا كان قائما به تعالى يكون
ذلك المجموع قائما به تعالى صفة له تعالى ويمكن التصريح
بالقيام كالتصريح بكون ذلك القائم به تعالى صفة له تعالى
كما مر   مراد صاحب المواقف انه علم [illegible] حاصل كلام

المعنى المتعارف

المحشي

المحشي رحمه الله ان مراد صاحب المواقف انه علم [illegible] حاصل كلام
هو انه علم من الدين ضرورة ان ما بين الدفتين كلام الله
تعالى حقيقة لغة او وجده الله تعالى حقيقة لا مجازا انه امر
ضروريات الدين فمن انكره كان كافرا مطلقا اي سواء كان
اطلاق الكلام على ما بين دفتي المصحف حقيقة او مجازا فلما
قال الاصحاب ان ما بين دفتي المصحف كلام الله تعالى مجازا
وحقيقة هو المعنى لعلم من قولهم كلامهم ان ما بين دفتي المصحف
ليس من مخلوقات الواجب جل شانه وموجداته تعالى حقيقة
بل هو من موجداته ومخلوقاته تعالى حقيقة هو المعنى فمن عليهم
اعتراض صاحب المواقف ووجه الاعتراض انما يتوجه
اذا لم يؤول كلامهم واما اذا اوّل كما فعله الشارح فيندفع عنهم
وكان صاحب المواقف تفطن بهذا التاويل واشار
اليه بقوله الا انه بعد التامل يعرف حقيقة ما ذكره لكن
التاويل بوجه آخر بحيث يندفع الاعتراض لكن التاويل
المختار هو ما ذكره صاحب المواقف بناء على او لوجه جواب
في وجهين كما ذكره المحشي قدس سره تحقيق المقام شرحا انه

لئن اريد بما بين دفتي المصحف النقوش الدالة على الالفاظ
التي هي كلام الله تعالى فقط نمنع ان كلام الله تعالى حقيقة ليس
هذه النقوش ولئن اريد ان ما بين دفتي المصحف غير النقوش
لم يكن كلام الله تعالى حقيقة بل مدلول تلك النقوش كلام الله
تعالى فهو حق لكن لا وجه حينئذ لقوله فان ما بين دفتي المصحف
كلام الله تعالى حقيقة بل كونه اطلاق كلام الله تعالى
على تلك النقوش مجاز من قبيل اطلاق اسم المدلول
على الدال الا انه لما كان تلك النقوش وان لم تكن كلام
الله تعالى وانما يجوز مس تلك النقوش بدون الطهارة
لكونها كلام الله تعالى حقيقة حيث لا يجوز انكار كونها
كلام الله تعالى شرعا لا عقلا لما مر الاشارة اليه
من الوجهين المذكورين لا اولوية ما ذكره صاحب المواقف
قد عرفت ما فيه في الحاشية المعنونة بقول الشارح وهو
القديم عنده واقول ذلك انما يكون جامعا اعترض الشارح
قدس سره توجيه لكلام صاحب المواقف حيث يندفع عنه
اعتراض الشارح وحاصل التوجيه ان الترتب في الالفاظ انما

حصل لكن اجري عليها احكام
كلام الله تعالى م م

يكون

يكون باعتبار الوجود الخارجي لا باعتبار الوجود العقلي ايضا
فمراد صاحب المواقف ان الالفاظ ليس فيها ترتب باعتبار الوجود
العقلي وفيه ان هذا الكلام حق لكنه لا يكفي حمل كلام صاحب المواقف
على هذا لان قوله وترتب الحروف والالفاظ انما هو حادث لعدم
مساعدة الالة يأبى عن هذا التوجيه لان عدم الترتب في الالفاظ
باعتبار الوجود العقلي [illegible] جل شانه بل باعتبار انتفائه
كذلك فلا وجه حينئذ لقوله انما هو حادث لعدم مساعدة الالة
فلا بد من الحمل على الوجود الخارجي حتى يتصور في بادي الرأي
ان ترتب الحروف والالفاظ باعتبار الوجود الخارجي
انما هو حادث لعدم مساعدة الالة فتوجه ما اورد الشارح عليه
بمعنى ما به التكلم متعلق بكلام وذلك اي كون الكلام بمعنى
خلق الالفاظ الدالة على المعنى المقصود منها ومقصوده رحمه الله
تعالى اثبات انه يجب كون الكلام بمعنى خلق الالفاظ المذكورة
وترتب القدم في الاول بخلاف الكلام بمعنى التكلم بالفعل والتكلم
بالفعل بمعنى خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها فالكلام
بمعنى خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة منها قال الشارح

هو عبارة عن حقيقة الالفاظ الدالة على المعنى الكلام له معنيان
احدهما ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني وثانيهما هي
الالفاظ الدالة على المعاني وحقيقتها وما يتصف بالصدق
والكذب هو الكلام بالمعنى الاول دون الثاني ففي العبارة
مسامحة فالاولى ان يقال الحق ان الكلام عند المعتزلة عبارة عن
الالفاظ الدالة على المعاني وحقيقة الالفاظ الدالة على المعاني
الكاذبة قبيح والقبيح ممتنع ان يصدر عنه تعالى فالكذب في كلامه تعالى
مح لا يرتكب القبيح اصلا ولئن كان مشتملا على حسن فان قيل ان الكلام
له معنيان احدهما ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني
وثانيهما هي الالفاظ الدالة على المعاني وايجادها وما يتصف
بالصدق والكذب انما هو الكلام بالمعنى الاول دون الكلام
بالمعنى الثاني والكلام بالمعنى الاول يكون من جنس افعال
الواجب جل شانه لا من قبيل صفاته وما هو من قبيل صفاته انما هو
الكلام بالمعنى الثاني والممتنع هو ان يكون صفات الواجب
جل شانه مشتملة على القبيح ولم يثبت انه لا يجوز ان يكون بعض افعاله
تعالى وبعض ما يترتب على ايجاده تعالى مشتملا على القبيح بل هذا واقع

كما في الشيطان فانه ضال مضل وكما في السموم المهلكة وغيرها لانه
لا نزاع في ان الشرور والقبائح مستندة الى الاشياء الصادرة
عنه تعالى بالذات واليه تعالى بالعرض على ما تقرر في مقاله فيجوز ان
يكون الكذب مستندا الى الالفاظ الدالة على المعاني بالذات وعلى
ايجادها الذي هو من جنس الصفات بالعرض والاستناد في ذلك
تحت فرق بين ايجاد الالفاظ الدالة على المعاني الكاذبة وبين
ايجاد الشيطان المشتمل على القبيح وغيره من الامور المشتملة على
القبائح مثل الحرق يحمل على النار حقيقة ويحمل على خالق النار بالمجاز
وبالعرض وكذا الشر يحمل عليه الكاذب حقيقة فكيف يحمل على موجده
حقيقة لان الصادق والكاذب يحمل على المتكلم حقيقة لا يجوز
لان الصادق معناه بالفارسية[2] دروغ گو در قول خود فلو جاز
ايجاده تعالى كلاما كاذبا يلزم جواز حمل الكاذب عليه تعالى حقيقة
فيلزم النقص في حضرته تعالى وهو محال لان ما يحمل عليه تعالى حقيقة
يجب ان يكون كمالا بحيث لا يكون فيه نقص بوجه من الوجوه على
ما تقرر في موضعه وايضا من كان حكيما على الاطلاق كان قادرا
على الاطلاق بحيث يكون جميع الموجودات تحت قدرته بحكم العقل

على السطر حصه دوم علم
واما الكلام الكاذب فكما انه يحمل
راست گو در قول خود والكاذب
معناه بالفارسية ۴۴

بديهة بان ايجاد الكلام الكاذب منه قبيح ولئن كان ذلك الكلام
المشتمل الكاذب مشتملا على حسن نعم الكلام الكاذب الذي يكون
مشتملا على حسن لا يكون قبيحا في بعض الاوقات بالنسبة الى بعض
من لم يكن له قدرة كاملة ويكون قدرته مشوبة بالعجز واما من
لم يكن قدرته مشوبة بالعجز اصلا ويكون قادرا على الاطلاق
وعالما على الاطلاق وحكيما على الاطلاق فالعقل يحكم بان
الكذب في كلامه قبيح ولئن كان مشتملا على حسن ليوافق المدعى
لان المدعى ان الكذب في كلامه تعالى ممتنع بدون قصد القاء
المعنى المقصود منه المراد بالقصد هنا هو التصور والشعور
قوله مع قصد القاء المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد المتعلق
به هذا خلاصة مقصود السيد المحقق يعني ان مراد السيد
المحقق هو انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي مطلقا كذب
الكلام النفسي لانه يجوز كذب الكلام اللفظي بدون كذب الكلام
النفسي كما في الصورتين الاوليين اللتين ذكرهما المحشي لكن
يرد عليه ان الصورة الاولى التي ذكرها المحشي لا يتصور بالقياس
الى جنابه جل شانه لانه تعالى عالم بجميع الاشياء ولا يعزب عن علمه

شئ

شئ اصلا كما مر سابقا واما الصورة الثانية فلا تندفع بها لانه ممتنع
ايجاد الحروف مع الالقاء بدون الاعتقاد بمدلوله سهوا ونحوه
تعالى منزه عنه لان بعض المختارين يوجد الحروف مع قصد الالقاء
بدون الاعتقاد بمدلوله كما في صورة الامتحان ولا بعد في ذلك
سهوا بل الصورة الثانية تندفع بان يقال ان كل كلام اللفظي
له مدلول فان كان مدلوله مطابقا للواقع كان صادقا سواء كان
المتكلم اعتقد بمدلوله ام لا وسواء اعتقد بنقيضه ام لا او بجهله
لا دخل لاعتقاد المتكلم في صدقه وكذبه وان لم يكن مدلوله مطابقا
للواقع كان كاذبا سواء كان المتكلم اعتقد بمدلوله ام لا وسواء اعتقد
بنقيضه ام لا ومن كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي
فدل كل المدلول لئن كان مطابقا للواقع كان الدال عليه صادقا
ولئن لم يكن مطابقا للواقع كان الدال عليه كاذبا فلا يتصور
ان ينفك صدق احدهما عن صدق الاخر وكذب احدهما عن
كذب الاخر لان صدق الكلام اللفظي وكذبه تابع لصدق
الكلام النفسي وكذبه كما بيناه قد عرفت ان مدلول الكلام
اللفظي الخ فيه ان البحث الثاني مبني على ما هو المشهور من مذهب الاشعري

ان الكلام النفسي الذي هو صفة لعم انما هو المدلول المطابقي
للكلام اللفظي واما اذا كان الكلام النفسي عبارة عن العلم
الاجمالي او نوع التخالف بين الفريقين ويصير النزاع
لفظيا فاعلم ان ذلك كله اشارة الى دفع ما يتوهم من ان
النقص في الصفة الاشياء يحكم لا فساد فيه الا يرى ان
الاعمى والاصم والاشل وغير ذلك من المخلوقات الناقصة
ناقص متحقق وهذا الوهم ساقط كما قال المعلم الثاني الاول
تام القدرة والحكمة والعلم كامل في جميع افعاله لا يدخل في فعاله
خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور والآفات والعاهات الطبيعية
انما هي تابعة للضرورات وعجز المادة عن قبول النظام التام
انتهى وبالجملة ليس في الايجاد نقص وقصور اصلا بل النقص والقصور
انما هو من جهة القابل ولا نقص من جانب الفاعل اصلا ولا كل
في وجوده قطعا فان قيل ما في النقص ما يحصل ان في القصور
فقد لا يكون لعلة اذ من البين ان ليس للمهيات الممكنة في ذواتها
وفي كونها ممكنة سبب ولا في حاجتها الى علة لوجود ما سبب ولا يكون
المتضادين متمانعين في الوجود علة ولا يكون لكل كائن فاسد

[illegible]

علة

علة ولا القصور الممكن عن الواجب الواجب لذاته ونقصانه عنه بمرتبة
علة ولا يكون النار محرقة علة ولا يكون المحترق في قبوله الاحتراق
علة اذ كل ذلك من مقومات المهيات وطبايع الامور او من لوازمها
ولهذا لا يتصور ان يكون اقصى غايات بعض الموجودات منفرة
بالفعل ولذلك كانت من الواجب القوة الفيضية فهذه النقصانات
ليست لعلل متعددة مترتبة فان نقصان الارض عن رتبة الواجب
لذاته اكثر من نقصان الشمس عن رتبته وليس ذلك لعلة متعددة
بل لاختلاف المهيات في ذواتها فلو كان النقصان في جميع
المهيات مستندا الى علة لكانت المهيات واحدة وكذا الى مهيات
الانواع متفاوتة في ذلك كمهيات الاشخاص التي تحت
الانواع ثم قال ان النقصان قد يكون من المعدات الموجبة
لنقصان الاستعدادات العارضة للمواد لكن يجب انتهاؤها
الى حركة واحدة دورية ازلية ابدية يكون للمواد استعدادات
متعاقبة في التغير والتبدل ذاتا لما ليلزم الدور او التسلسل
وهي من نوعه لئن يكون للمواد استعدادات متعاقبة يكون كل واحد
منها علة ذاتية لما هو بعده من المعدات وعلة عرضية لما بعده

بعض الموجودات او معدة له كما قال
عامة القوة الفيضية مصره ٥٥

فلا يلزم من حدوث الموجودات على حسب مشيئته تكليف بالصدور عنه لوجود ما يصدر
على وجه لا يتصور اكمل مما هو واقع والا لكان صدور ما هو انقص
منه تعالى عنه ترجيح المرجوح على الراجح او ترجيحا بلا مرجح فالجواب
حينئذ وظهور نور الفيض وجوده كل ما هو قابل لفيضانه فالكل
من الله تعالى بحسب الوجود كما يفصح عنه قوله اصبت فقل كل من عند الله
واما التفاصيل الواقعة في عالم الوجود فليست الغرض بجعل مقصود
ذاتي غير معلل او من جهة مقصود غير ذاتي معلل كما من تفصيله ومكنه
لكن يشير الى هذا قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك وفي السر في ذلك ان الخير هو الوجود والشر هو العدم
والوجود لا يكون فائضا الا من جنابه تعالى والعدم انما هو
نقيض الفطرة الامكانية فكل خير وكمال انما هو من الله الفياض
وكل شر ونقص فهو من طبيعة الممكن ومن جانبه لا من جنابه جل ذكره
قال الشارح فيلزم لكن يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب واعلم
ان هذا انما يتم لو ثبت ان الكلام النفسي يكون امرا واحدا قائما
بذاته تعالى واما اذا اتضح المشهور هو ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول
الكلام اللفظي [illegible] الكلام اللفظي واذا جاز ان يكون

الكلام

الكلام النفسي امورا متعددة فيجوز ان يكون بعضها صادقا وبعضها كاذبا
فما هو صادق يكون صادقا ابدا وما هو كاذب يكون كاذبا ابدا فلا تم
الدليل في قال الشارح كان رجوعا الى الوجه الاول بحكم انه يقوي ان الشارح
نقض الدليل والمستدل منع مقدمة وهي قول الناقض لكن نعلم ضرورة
ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وحاصل منعه ان الانسان
انما يعلم الاطلاق لجواز ان يكون الاخبار لا على ما هو عليه محالا بالنظر
اليه تعالى لاستلزامه النقص كما ذكره المستدل في الوجه الاول وجعله هنا
سند المنع فلم يلزم الوجه الذي ادعاه الشارح لا المنع لنظر
يعني توجه المنع على قول الشارح لكن نعلم ضرورة ان من علم شيئا امكنه
ان يخبر عنه لا على ما هو عليه وتحرير المنع هو ما ذكرناه في اجزاء
جواب الشارح يعني ان جواب الشارح وهو قوله اقول مرجع الصدق والكذب
انما هو المعنى دون اللفظ انما يكون جاريا في الوجهين لانه اذا كان
مرجع الصدق والكذب هو المعنى ويكون الكلام النفسي عنده
عين مدلول الكلام اللفظي فلا يتصور كذب الكلام اللفظي من غير
كذب الكلام النفسي على ما في الباب لئن يكون الكلام اللفظي حادثا
بناء على حدوث الكلام اللفظي وكذب الكلام النفسي قديما

بناءً على قدم الكلام النفسي والملازمة وعدم الانفكاك انما هو
اصل بين كذب الكلام النفسي لا بين وصف الكذب بين القديم اللفظي وكذب الكلام
والحدوث لانه يجوز ان يكون كذب احدهما قديما والكذب
الآخر حادثا الا بما ذكرنا في الحاشية المنعونة بقول
الشارح مرجع الصدق والكذب انما هو في المعنى وقد عرفت ما فيه
وكذا انما يكون قديما لو كان القديم في الكذب منحصرا في الكلام
النفسي لان كذب الكلام النفسي حادث لانه اذا كان الكلام النفسي
حادثا وهو لو كان قديما يجوز ان يكون كذب احدهما قديما وكذب
الآخر حادثا والملازمة انما يكون بين اصل كذب الكلام اللفظي
وكذب الكلام النفسي كما مر في الدليل من انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى
والكلام اللفظي يكون حادثا ولا يكون قائما بذاته تعالى والقائم
بذاته انما هو مدلول الكلام اللفظي وذلك المدلول يكون قديما
قائما بذاته تعالى وهو لما مر في الدليل الثاني الذي في
الشرح حيث قال الشارح لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما
كما مر في الحاشية بقول الشارح اقول مرجع الصدق والكذب انما
هو في المعنى وقد عرفت ما فيه الا في المعقول اي من حيث

المفهوم وهو حاصل ان حمل الباقية والقدمي على الواجب جل شأنه
من جنس حمل الذاتيات لانه تعالى بذاته يكون مصداق حمل
الباقية والقدمي وقد عرفت فيما سبق ان القول بان الصفات
الكمالية عين ذاته تعالى ليس المراد ان مفهوم عالم وقادر مثلا عين
ذاته تعالى لان المفهومات زائدة على ذاته تعالى بل المراد ان
المعبر عنه بهذا المفهوم يكون عين ذاته تعالى فمفهوم الباقية والقدمي
ومفهوم البقاء والقدم ايضا زائد على ذاته تعالى لكن المعبر عنه
بهذا المفهوم عين ذاته تعالى وقد ذكرنا ذلك مبسوطا فيما سبق
لكن قول المحشي لكان مراده نفي الزيادة في الخارج لا في الخ
ثم لان المراد بعينية الصفات ليس انها لا يكون زائدة عليها
في الخارج كما توهم لان كثيرا من الصفات الوضعية الاضافية لا يكون
زائدة عليها في الخارج كالوجوب بالقياس الى الممكنات والقدم والتقدم
والشارح بالقياس الى اللهم الا ان يقال ان هذا مسامحة في العبارة
والمراد واضح واعلم ان الامام الرازي قال في المحصل مسئلة
ذهب ابو الحسن الاشعري واتباعه الى ان الله تعالى باق ببقاء
يقوم به وذهب الشارح وامام الحرمين الى نفيه وهو الحق الا في المعقول

المعقول من البقاء صفة تقتضي ترجيح الوجود على العدم فهو انما
تتقوم حتى يتحقق الوجوب فواجب الوجود لما استحال ان يكون رجحان
وجوده على عدمه معللا بحيث اليقين فذلك البقاء لا شك انه باق
فان كان باقيا ببقاء آخر لزم اما التسلسل واما الدور وان
كان باقيا ببقاء الذات التي فرضناها باقية بذلك البقاء وكان
باقيا بنفسه كمن الذات باقية بمعنى البقاء انقلبت
الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال وتقال لنا لو قلنا البقاء في
حصول الجوهر في الزمان الثاني فلو افتقر حصول الجوهر في
الزمان الثاني الى البقاء لزم الدور احتج ايضا بان الذات تكون
باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب ان يكون البقاء
زائدا والجواب انه معارض بان الذات كانت حادثة في
زمان الحدوث ثم حال البقاء ما بقيت حادثة فيلزم ان يكون
الحدوث صفة زائدة وهو محال لامتناع القدم فاذا قلت الحدوث
نفس حصوله في الزمان الاول قلت البقاء نفس حصوله في الزمان
الثاني انتهى كلامه بالفاظه واقول قدس سره ههنا كلام اقول
وههنا مذهب آخر وهو القول بثبوت البقاء في الممكنات

ونفيه

ونفيه فذهب اليه الكعبي واتباعه بقول البقاء صفة تقتضي
ترجيح الوجود على العدم فقابل له للوجود الذي لا يبقى لا بد
للشيء مما يقتضي ترجيح وجوده على عدمه فلا ان هذا الحكم ليس مما
يختص بالبقاء بمقارنة الوجود لاكثر من آن واحد لعدد الزمان
الاول وذلك لا يختص بقائه بما يكون زمانيا واعتبر الحكم كما ان الحكم
منتظم في جانبه فانه لا يمكن ان يتحقق انه واقع في زمان او في جميع
الازمنة كما لا يتحقق انه واقع في مكان او في جميع الامكنة واذا
كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم في التصورات اولى بان يكون
كذلك غير الزماني لا يكون زمانيات واما كون البقاء باقيا او غير
باق ولذا كان باقيا فبقاؤه اما بذاته او بغيره فذلك حكم
الامور الاعتبارية التي توجد في العقل فقط وينقطع بعدم
الاعتبار وقوله وانه في الشبهة فليس يحسن الفن اشارة
الى ابطال مذهب الكعبي وقوله ان الحدوث ليس صفة زائدة
جوابه من ثم ان كان الحدوث نفس الحصول في الزمان الاول
فالبقاء حصول في زمان مشروط بالحصول في زمان قبله والآخر
زمانه ثانيا والحصول في الزمان الاول مشروط بالحصول في زمان آخر

ثم الاختلاف بينهم في وجوب هذا الشرط وعدمه فقط وعن هذا الاعتبار
تحقق ما قيل في عنوان البقاء مقارنة الوجود لاكثر من زمان واحد
فيخرج الزمان الاول اشتراطا لفظا ويمكن ان يقال البقاء اذا كان
حقيقة في الزمانيات فيلزم ان يكون اطلاق الباقي على الله تعالى
مجازا والحال ان الباقي من الاسماء الحسنى كما ورد في الشرع
الشريف كما لا يخفى ان البقاء قسمان احدهما بقاء حقيقي
والآخر بقاء زماني والاول جل شانه باق ببقاء المعنى الاول
دون الثاني بناء على ما مر في هذه الحاشية من قوله لاستحالة [illegible]
زائدا على الوجود الى الاخير اي الى الاخير وهو ان يكون مراد المص
قدس سره نفي الزيادة على الوجود الاثر اعني [illegible] وعدم
الملازمة [illegible] من قول المص وجوب الوجود [illegible] عليه
[illegible] الوجود [illegible] الضمير المجرور [illegible] راجع الى الواجب
جل شانه لا الى الوجود [illegible] سوق الكلام والعبارة [illegible]
نفي الزيادة المعطوف على [illegible] بمعنى الزيادة على
الذات لا على الوجود [illegible] ونقض بالحدوث توضيح النقض
ان يقال [illegible] دليلكم على زيادة البقاء على الوجود يدل على زيادة الحدوث

سرده مع ان [illegible] الوجود [illegible] حل [illegible]

المسبوق
على الوجود الخ وهو ان الحدوث عندهم عبارة عن الوجود
بالعدم بيان الدلالة ان الحادث يكون له الحدوث في آن الحدوث
وبعد آن الحدوث يكون له الوجود دون الحدوث فبعد آن الحدوث
تحقق الوجود دون الحدوث فيكون الحدوث غير الوجود كالبقاء
هذا بيان النقض لا ما قيل في بيانه من ان مقصود الشارح كما ذكره السيد
المحقق في شرح المواقف ان البقاء حصل بعد [illegible] والحدوث
زال بعد ان كان لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ
مسبوقية الوجود بالعدم فاندفع بذلك ما ذكره بعض الاعلام من انه
لقائل ان يقول ان الحدوث صفة الموجود بناء على انه عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم انتهى ولا يتوجه على بعض الاعلام شيء
لان مقصوده ان النقض انما يتوجه لو سلم [illegible] ان الحدوث
عبارة عن الوجود لجواز ان يكون الحدوث صفة للموجود
يندفع النقض والجواب اذا كان الحدوث عبارة عن الخروج
من العدم الى الوجود [illegible] الخروج من العدم الى الوجود
ليس نفس الوجود حتى يتوجه النقض المذكور . انتهى [illegible]
الذهن وانت خبير فيه شيء لان ما ذهب اليه [illegible] من عنوان البقاء

لكن لا يكون الحدوث عبارة عن الوجود

بعين الذات كالوجود والعلم والقدرة ومعنى عينية الصفات في
الواجب جل شانه على ما ذكره امور احدها انه جل شانه باعتبار
ذاته يكون مصداق حمل موجود وعالم وباق وغيرها بل مصداق
حمل وجود وعلم [illegible] انه جل شانه نفس [illegible] الوجود والعلم
وكذا البقاء وليس المراد انه جل شانه نفس مفهوم العلم او العالم
او نفس مفهوم الوجود او الموجود لان جميع المفهومات عرضية
بالقياس اليه جل شانه بل المراد ان ما يعبر عنه بالوجود او الموجود
وغيره من الصفات هو ذات الواجب جل شانه وكذا الحال في
الانسان بالقياس الى زيد مثلا لان الانسان الذي يكون
ذاتيا لزيد ليس هو مفهوم الانسان بل المعبر عنه بمفهوم الانسان
وهو النوع الطبيعي الموجود في الخارج بوجود الاشخاص اي زيد وعمرو
فالذاتي قد يكون ذاتيا لشيء ولا يكون زائدا بالقياس اليه ويكون ذاتيا
في الذهن والخارج جميعا ولا معنى لكون الذاتي [illegible] في طرف وعرضيا في طرف
لان الذاتية والعرضية انما يكون في نفس الامر لا باعتبار طرف الذهن
او الخارج وبما ذكرنا ظهر حال قوله ثم اعلم ان الدلائل المذكورة
ثم اعلم ان هذا الخ وتوضيحه ان الدليل المذكور دال على عينية البقاء

واذا كان البقاء عينا يكون ذاتيا لا عرضيا فلا يكون زائدا اصلا
في الذهن ولا في الخارج وسيجيء في كلام المحشي في بحث نفي الشريك
ان الوجود الحقيقي والوجوب الحقيقي اي ما يعبر عنه بمفهوم الوجود
الانتزاعي والوجوب الانتزاعي عين له تعالى في الذهن والخارج
جميعا والغرض ان ما هو عين له تعالى هو المعبر عنه بمفهوم الوجود
والبقاء وغيرهما وذلك المعبر عنه يكون عينا له تعالى في الذهن والخارج
جميعا واما المفهوم فهو ليس بعين بل زائد مطلقا ومعنى كونه عينا
في الذهن انه لو جاز حصوله في الذهن لما جاز انفكاك الذات عنه
عن ذي في الذهن ايضا   لا يكون [illegible] وجه عدم الموافقة
هو ان الدليل الاول لا يوخذ فيه وجوب الوجود فلا
ان المص قدس سره قال وجوب الوجود يدل على [illegible] يستلزم نفي
الزائد وفيه ان الش لم يقل ان المص قدس سره استدل
عليه بوجوه حتى يتوجه ان الدليل الاول لا يوافق ما ذكره
المص بل قال الش واستدلوا عليه بوجوه فحققه والمقصود ذكر الدلائل
التي ذكرها القوم في ذلك المطلب لبعض تلك الدلائل هو اوفق لما
ذكره المص وبعضها لا يكون موافقا له وهذا الاعتراض اشتهر بالنسبة

لتقرر لا بين القوم بحيث يظهر منه كلام المتن الضعيف وانقدان
كلام المص وحاصل ذلك البحث مواخذه لبعضهم نظرا لما ذكر المص
من ان معنى قوله ونفي الزيادة ان وجوب الوجود بل البقاء
[illegible] نفي زيادة ما يلزم مع الذات لا على نفي
زيادة البقاء مع الذات على ما حمله الشارح فلا يكون الشرح موافقا
للمتن وقوله فلما كان لا خفاء الى توجيه كلام الشارح بحيث يندفع
ذلك البحث ويصير الشرح موافقا للمتن اذ ان اثباتها
اثبات عدم زيادتها لما كانت السرمدية بمعنى الوجود
ازلا وابدا لما كانت السرمدية اخص من البقاء اذ في اثبات
السرمدية يستلزم اثبات البقاء اذ وجوب الخاص يستلزم
وجوب العام ولما كانت الدلائل الدالة على عينية السرمدية
وعدم زيادتها دالة على عينية البقاء فكان اثبات عينية السرمدية
مستلزما لاثبات عينية البقاء فكان اثبات عينية السرمدية
واثبات ذلك لان كون البقاء اخص من السرمدية لا يستلزم
ان يكون اذا كانت السرمدية عينا وغير زائدة ان يكون البقاء
الى عينا وغير زائد لان عينية الاخص لا تستلزم عينية العام

لانا نقول

لانا نقول البقاء انما هو جزء البقاء المنع وحاصله انه يجوز
ان يكون البقاء عين الوجود الاشراقي الذي هو زائد على الذات
ثم لا الوجود الحقيقي الذي هو عين ذاته تعالى حتى يلزم كون البقاء
عين ذاته تعالى فاذا كانت البقاء عين الوجود الاشراقي لا يكون عين
الذات كالوجود الاشراقي [illegible] معنى عينية
الصفات ليس ان مفهوم الوجود والعلم والقدرة وغيرها عين
الذات بل المراد ان ما يعبر عنه بتلك المفهومات يكون عين الذات
فنقول ان الوجود الاشراقي وان كان زائدا على الذات لكن المعبر
عنه بالوجود الاشراقي يكون عين الذات فاذا كان البقاء عين
الوجود الاشراقي يكون حاله كحاله فتدبر فيندفع قوله لانا نقول الخ
وذكره بعنوان لا يقال الخ وما ذكرنا سابقا نظر الى قوله
نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم
ذلك الدليل قال الشارح اقول فيه وجه الا ان يكون المراد
ان الكلام في انه لا يصح ان يكون البقاء صفة له تعالى زائدا على الوجود
الاستدلال انما يكون في ان [illegible] كون البقاء صفة له تعالى
الوجود وحاصل الاستدلال انه لو كان الوجود [illegible]

في وجوب الوجود سواء كان ذلك الغير صفة من صفات الذات
اولا وظاهر ان هذا البيان لا يحتاج في اخراجه كون البقاء وجودا
خاصا لانه لو لم يكن البقاء وجودا خاصا ايضا لتم هذا البيان
لان هذا البيان يقتضي ان لا يصح ان يكون لوجود الواجب علة
سوى الذات فما ذكره الشارح بقوله اذ لا بد في اتمامه من ان
البقاء وجود خاص الخ غير تام قال الشارح قدس سره و[illegible] الشريك
يعني ان وجوب الوجود يدل على انه لا يجوز ان يكون الواجب
الوجود مشتركا في وجوب الوجود وقد سبق سابقا برهان لطيف على
نفي الشريك ولا باس بان نفصله اولا لانه يعين في هذا المقام [illegible]
فلنمهد اولا مقدمتين الاولى ان الوجوب وكذا الوجود من
المشتركات المعنوية دون اللفظية كما تقرر في موضعه والثانية
ان الوجود عين في الواجب ليس شيء منهما زائدا عليه كما يقع
بقوله الصفات ثبوتية اذا عرفت ذلك فنقول لو كان في الوجود
واجبان بالذات لكان وجوب الوجود مشتركا بينهما ولا يجوز
ان يكون مشتركا لفظيا كما عرفت بل يكون مشتركا معنويا واذا كان
مشتركا معنويا فلا يخلو اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما لا جائز

ان يكون

ان يكون عرضيا لانه لو كان عرضيا للزم الاحتياج في حقيقته
بقيدية او تعليلية والبرهان الذي دل على عينية الصفات دل
على انه لا يحتاج في حمل واجب او عالم او قادر وغيرها من الصفات
الكمالية عليه في حيثية تقييدية وما تعليلية فانه لعين ذاته مصداق
حمل تلك المحمولات وبالجملة فقد حكم البرهان الفاصل بان نسبة تلك
الصفات الكمالية الى ذاته تعالى كنسبة الانسانية الى الانسان
فبقي ان يكون وجوب الوجود فيهما مشتركا ذاتيا فحينئذ اما ان يكون جنسا
او نوعا وفصلا والكل باطل اما انه لا يجوز ان يكون جنسا فلانه
لو كان جنسا لكانت حقيقة وجوب الوجود مبهمة في مرتبة الذات
ولا يكون متحصلة في مرتبة ذاتها فلا بد لها من التعيين من جزء رافع
ابهامها وذلك الرافع لابهامها هو الفصل والفصل خارج
عن حقيقة الجنس فيلزم ان يكون رافع الابهام عن حقيقة وجوب
الوجود خارجا عنها والخارج عن حقيقة وجوب الوجود اما ممكن
او ممتنع والممتنع لا يصلح لذلك وهو ظاهر فبقي ان يكون رافع ابهام
حقيقة وجوب الوجود ممكنا وهو ظاهر البطلان فبحكم البرهان ظهر
ان مفهوم وجوب الوجود يجب ان يكون [illegible] الذات والهوية

يصدق المفهوم الذي يحكى به عن الذات الشي وهويته جميعا
ممتنع لانه يتصور له فردان والا يلزم انه يكون التشخص كليا وهو
ما قيل كما ان تعدد الواجب بالذات ممتنع كذلك ما ذكره
ممتنع هو تعدد الواجب بالذات جار بعينه في امتناع
تعدد العالم بالذات والقادر بالذات والمريد بالذات وغير
من الصفات الكمالية بديهية حدسية لانه يكون الوجود فرد واحد
مشتركا معنويا وكذا كون الوجوب معنى واحد مشتركا معنويا
بديهي حدسي وقد ذكر القوم ايضا ان كون الوجود مشتركا
معنويا وكذا الوجوب والامكان وسائر الامور العامة بديهي
حدسي وهو باطل لظهور ان الكثرة لا يجوز ان يكون من لوازم
ماهية حقيقة واحدة بمعنى ان الحقيقة الواحدة تقتضي الكثرة بذاتها
بلا مدخلية امر اخر وانضمام شي اخر اليه فان المعلم الثاني
اي الكثرة بذاته والا لم يوجد واحد منه لان كل واحد منه يكون
ذلك المعنى واذا لم يكن واحد لم يكن كثرة ايضا لان الكثرة من
من الاحاد فاذا فرضنا ان المعنى الواحد تكثر بذاته فقد ابطلنا
الكثرة ضرورة ان لا اقتضاء هنا دفع ما يقال ان هنا شيئا اخر

[illegible]

وهو عدم

وهو عدم الاقتضاء مطلقا لا للتعدد ولا للوحدة
قوله وايضا لا خفاء عطف على قوله ضرورة ان لا اقتضاء
فيكون هذا وجه اخر لدفع القول المذكور واي حاصل انه لو فرض
انه لا يقتضي الوحدة ولا التعدد بل يكون في كل منها محتاجا الى
الحكم فيلزم على هذا التقدير خلاف التقدير لان الحكم مستند الى
الواجب بناء على ان الممكن لا يوجد بنفسه فاذا كان الممكن مستندا
الى الواجب يرجع اقتضاء الممكن الى اقتضاء الواجب لان الممكن لما
لا اقتضاء له لم يحصل له الاستناد الى الواجب وفيه انا لا نقول
بصرافته ومحوضيته موجودا هذا برهان اخر ذكره القوم في توحيد
الواجب وتوضيح ذلك البرهان هو انه قد ثبت ان الواجب الوجود عين
وجوب الوجود فقط لا وجوب الوجود مع امر اخر فلو كان
واجب الوجود صرف وجوب الوجود لم يتصور التعدد لان كل معنى
في المتكثر باعتبار صرافته ومرتبة محوضيته لا يتصور فيه تكثر اصلا
ولا خصوصيته انما الحكم لوجوب الوجود وغيره في المعنى لان
باعتبار صرافته ومرتبة محوضيته لا يتصور فيه تكثر اصلا فاذا
كان الامر كذلك فلا يتصور تعدد الواجب بهذا القدر تم البرهان

[illegible]

المذكور ولا يحتاج الى ضم شيء آخر اليه اصلا فما ذكره المحشي بقوله
لتساوي مراتب الاعداد فوق الواحد ظاهره ان هذا تتمة
للبرهان المذكور وهو باطل لما عرفت فالحق ان هذا برهان
آخر برأسه وتوضيحه ان الحقائق اما مادية يكون
لها امكان استعدادي او مجردة والحقائق المجردة يجب ان
يكون كل نوع منها منحصرا في الفرد لان مراتب الاعداد فوق
الواحد متساوية بالنسبة اليه فثبوت بعض من تلك المراتب
دون بعض آخر منها ترجيح بلا مرجح بخلاف الحقائق المادية اي
الحقائق التي لها امكان استعدادي فانه لما كان لها امكان
استعدادي يجوز ان يثبت لها البعض من تلك المراتب دون البعض
الآخر منها بواسطة الامكان الاستعدادي فلا يلزم ترجيح بلا مرجح
ووجوب الوجود بالذات من الحقائق التي ليس لها امكان
استعدادي فثبوت بعض مراتب الاعداد فوق الواحد
دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح وهذا الذي ذكرناه ذكره
الشيخ في مواقع من الشفاء لاثبات ان الطبائع التي ليس لها
امكان استعدادي يجب ان يكون منحصرة في الفرد والعجب ان المحشي

قدس سره

قدس سره جعل هذا برهانا برأسه في تفسير آية الكرسي حيث قال فيما نبهنا
ان الوجود الحقيقي الذي هو عين ذات الواجب الوجود اما ان
يمتنع تعدده او لا فعلى الاول ثبت المطلوب وعلى الثاني يلزم الترجيح
بلا مرجح لان نسبة جميع الاعداد اليه واحدة فتخصيص الاثنين
او عدد آخر من الاعداد ترجيح بلا مرجح وهو صريح في ان
الاول الذي هو مسلم للمحقق اشارة الى الغلط بيان تساوي نسبة
جميع مراتب الاعداد فوق الواحد هو ما ذكرنا ووحدته
عبارة عن هذا دفع ... قال ان الشيء الذي ثبت بالبرهان هو ان
يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضية للوحدة وهذا لا ينافي
التحقيق لان وحدة الواجب جل شانه ووجوده وسائر الصفات
الكمالية عين ذاته لان الواجب يقتضي لذاته وجوده
ووحدته او غيرهما من الصفات كما هو المشهور عند الجمهور وحاصل
الدفع ان المراد من اقتضاء الوحدة هو انه موجود ولا شريك
لا اقتضاء شيء شيئا آخر او نفسه والايضاح حرف الوجوه
الفرق بين هذا وبين ما ذكره قبله بقوله في الشفاء حقيقة وجوب
الوجود ليس الا باعتبار اجزاء البرهان في وجوب الوجود

اشارة الى ما ذكرنا من التوجيه ١٢

وههنا في نفس الوجود والبرهان الواحد في كل الشقوق تبين
من لوازم نفي الكثرة فالوحدة على قسمين احدهما ما يكون سلب
الكثرة من لوازم مثل ما يقال زيد وعمرو واحد فان زيدا وعمرا يكون
امر وجودي هو جهة الوحدة بينهما وموضوع سلب الكثرة هو زيد
وعمرو لان الانسان المشترك بينهما هو جهة وحدتهما وبهذا الاعتبار
يسلب عنهما الكثرة فسلب الكثرة عنهما بهذا الاعتبار من لوازم
الوحدة لان سلب الكثرة متفرع على تحقق ذلك الامر الوجودي
المشترك بينهما فهذا القسم من الوحدة لا يتصور الا في الاشياء
التي لها كثرة ولو بالاعتبار كالعقول فان فيها كثرة لان لها
جنسا وفصلا وثانيهما ما يكون من الوحدة من لوازم سلب الكثرة
وتلك الوحدة هي الوحدة الحقة الصرفة التي لا توجد في
الممكنات لان كل ممكن زوج تركيبي فالوحدة التي في الممكنات
بالحقيقة هي التي احد وليست وحدة حقيقية والوحدة الحقيقية
هي في الواجب جل شانه وتلك الوحدة الحقة الصرفة من لوازم
سلب الكثرة لانه ما لم يتحقق عندنا سلب جميع وجوه الكثرة
ذاتا منها لم يتحقق عندنا الوحدة الصرفة الحقة فالوحدة الصرفة

الحقة

الحقة من لوازم سلب الكثرة بهذا المعنى وانما قلنا ذلك لان الوحدة
الصرفة الحقة البسيطة من كل وجه هي عين الواجب جل شانه فلا يكون لازمة
ومعلولا لشيء وجودي او عدمي مطلقا في نفس الامر الا بحسب التعبير
لكنه لما لم يظهر عندنا تلك الوحدة الحقة الصرفة الا بعد سلب جميع
وجوه الكثرة عنها . وايضا حقيقة الوجوب المحض لا يمكن ان
لا تقتضي عدم كثرة الافراد الخ فان قيل عدم كثرة الافراد لو كان
واقعا لكان لطلب علته وجه والخصم لا يسلم عدم كثرة الافراد
فلا وجه لطلب علته قلت هذا البرهان مبني على بطلان امرين احدهما
ان يكون حقيقة الوجوب مقتضية للكثرة وثانيهما ان لا يكون
مقتضية اساسا لا للكثرة ولا للوحدة وبطلان كل واحد من
الاحتمالين قد علم من كلام المحشي فيما مر وبقي احتمال ثالث
وهو ان الوجوب المحض حقيقة اي من حيث هي مقتضية لعدم كثرة الافراد
بذاتها او ان عدم كثرة الافراد ثابت لها باقتضاء غيرها
وليس بشيء لانه باقتضاء ذاتها فاستدل على بطلان اقتضاء الغير
بانه لو اقتضى الغير لكان اقتضاؤه يرجع الى اقتضاء حقيقة الوجوب
المحض فتعين الاول وهو ان يكون المقتضي لعدم كثرة الافراد

هو حقيقة الوجود المحض وبالجملة اقتضاء عدم كثرة الافراد
لم يكن مذكورا فيما سبق صريحا تدبر وبالجملة جميع براهين
اثبات وحدة الواجب تعالى التي براهين التوحيد يتوقف على
مقدمتين احديهما كون الوجود وكذا الوجوب معنى واحدا
مشتركا معنويا لا لفظيا والاخرى كون الوجود عينا له تعالى
فمعنى قوله على اتحاده هو اتحاد الوجوب الوجود مع ذاته تعالى وقوله
ووحدة حقيقة الوجود هو كون الوجود معنى واحدا بحسب المعنى
التي تقدم مرارا مبحث الامور العامة شبهات لها كثيرة على كون الوجود
معنى واحدا مشتركا معنويا بابداء احتمال انه لفظي انتهى اي ابطال
الظاهر من هذا الكلام ان هذه الشبهة مما ابداها الشيخ بكونه ونكر
كما ان تلك الشبهة مذكورة في كتب الشيخ وغيره ايضا ويمكن ان
يقال ان المراد من الابداء الاظهار وبشيء الاظهار اليه وان
كان غيره ايضا مظهرا لها اشتغل في تلك الشبهة وكثرة
البحث عنها قال الشارح اقول هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق
تحصيل دفع ما اورده الشارح لنا نقول ان وجوب الوجود وكذا الوجود
وكذا الموجود وكذا الواجب له مفهوم وما يعبر عنه بهذه المفهومات

وما كان

وما كان ليس للبشر ولا للعقول ادراك كنه الواجب تعالى شانه فلا يحصل
في العقول والنفوس الا هذه المفهومات وبهذه المفهومات
يكون معبرا عنه في الواقع والكلام انما هو في المعبر عنه بهذه المفهومات
لا في هذه المفهومات لا نزاع في ان وجوب الوجود وكذا الوجود
عين له تعالى ليس مراده ان مفهوم الوجود مفهوم الوجوب
عين له تعالى لان هذه المفهومات مخلوقة للعقل اذا عرفت ذلك
فاعرف ان غرض المستدل هو ان المعبر عنه بمفهوم وجوب الوجود
معنى واحد بناء على نفي الاشتراك اللفظي فذلك المعنى الواحد
لا يخلو من ان يكون حقيقة شخصية متشخصة بذاتها ويكون تشخصها
عينها او حقيقة كلية يكون لها افراد وتشخصات زائدة فعلى
الاول يمتنع التعدد وعلى الثاني فلا يخلو اما ان يكون طبيعة نوعية
او جنسية او لا هذا اولا ذاك بل يكون طبيعة عرضية فعلى تقدير كونها
طبيعة نوعية او جنسية يكون لها التشخص زائدا عليها لكن اندفع ذلك
العين الذي يريد الشارح احد الوجهين من الاحتمال الثالث في انه يكون
مراده بتلك الطبيعة الكلية او ملازمها في التعدد ولم يكن معللا
بامر منفصل لمن وجوب بالذات وعلى تقدير كونها طبيعة عرضية

والاستدلال ... العبارة ... الاحتمال الاول ... الاحتمالات الاخر ... والاستدلال ... الاحتمالات ... ولا يخفى ... الخ منه

بهذا يظهر المستدل المذكور الاحتمال لغلطه بطلانه منه

يلزم انه لا يكون الواجب بالذات واجبا بالذات في مرتبة الذات
فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان طبيعة وجوب الوجود طبيعة نوعية او جنسية
ويكون لها افراد متعينة ويكون تعين كل فرد نفس ذات ذلك
الفرد ونسبة ابدا بالنظر الى الطبيعة الكلية فلا يلزم المحذور اصلا
قلت بناء على ذلك الفرض يكون لكل فرد منها ماهية كلية وتعين
وكل شيء يكون له ماهية كلية وتعين يكون تعينه عارضا بالنسبة الى
تلك الطبيعة الكلية فلا بد له من علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون ذات
ذلك الفرد المتعين لان الشيء لا يجوز ان يكون علة لتشخصه وتعينه
فيلزم ان يكون العلة اما الطبيعة المفروضة لذلك التعين او امر
آخر فعلى الاول يلزم الانحصار وعلى الثاني يلزم ان يكون ما فرض
واجبا بالذات محتاجا [illegible] الشيء الذي له ماهية كلية وتعين وتشخص
لا يجوز ان يكون تعينه وتشخصه نفس ذاته بل التشخص والتعين يكون
جزءا له ولا يصح ان يكون الشيء علة لجزئه تنبيه بوحدته اي
تنبيه بوحدة الوجود الحقيقي بسبب ما حمل الموجودات على ان
مفهوم الوجود لما كان مشتركا معنويا بين الموجودات يحكم بان مفهوم
الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات فالمفهوم الواحد لا يجوز

ان يكون

عن انه

ان يكون بازائه معان مختلفة لانه لا يجوز ان يكون المفهوم الواحد الا
معنى واحدا لان العقل يحكم بداهة بان الامور المتخالفة متباينة
وباعتبار محض ذواتها المتباينة لا يكون منشأ ومبدأ او مستلزما
لحصول معنى واحد بعينه من ها هنا العقل بل المفهوم الواحد لا يمكن
ان ينتزع منها الا اذا كانت تلك الامور مشتملة على امر واحد
يكون مشتركا بين تلك الامور المختلفة او يكون تلك الامور منتسبة
ومرتبطة الى امر واحد او امور متشابهة ويمكن ان يقال ان الوجود
وكذا الموجود لما كان مشتركا معنويا فيكون معنى واحدا منتزعا
من الموجودات ولا يصح ان يكون خصوصية شيء من الممكنات لها
مدخل في ذلك المفهوم الا فشيء آخر والا لما يصح انتزاعه من غيرها واذا
لم يكن شيء من الخصوصيات مدخل فلا بد ان يكون ما بازاء ذلك
المفهوم امرا خارجا عن الموجودات الممكنة بناء على انه لا يكون
شيء من تلك الخصوصيات مدخل في ذلك المفهوم ويجب ان يكون ذلك الامر
الخارج واحدا ايضا لانه لا يجوز استناد امر واحد الى امور
متكثرة لا على سبيل التبادل الا تبادلا ولا على سبيل التعاقب التعقيب
لانه اذا فرض ان امرا واحدا يكون مستندا الى امرين ينتقل الكلام الى ان

خصوصیة الشرع فی ذلک الامرین اما ان خصوصیة ذلک الامر المستند اولاً
کان اما ان خصوصیة یتصور وجوه ذلک الامر المستند ثانیاً او لم
لم یکن لشیء من الخصوصیتین مدخل فلا یکون شیء من الخصوصیتین علة
لذلک الامر المستند بل العلة هو القدر المشترک بینهما وهو امر واحد
ومن هذا المسلک یعنی یظهر بطلان ما اشتهر بین الجمهور من ان
اللازم قد یکون اعم فانکشف مما ذکرنا اثبات الواجب وتوحیده
معاً وانکشف ایضاً ان ما یعبر عنه بمفهوم الوجود الاشراقی
وهو الوجود الحقیقی یکون واحداً وما توجد بانتسابه
کلها عبارة عن المؤثر فی الموجودات والضمیر المرفوع المستتر
المستتر فی توجد بصیغة المجهول راجع الی الموجودات وفی الضمیر المجرور
فی بانتسابه راجع الی ما ای ان الحکم بکون الوجود المعتبر واحداً
برهانی حدسی بتجدس بملاحظة ما توجد بانتسابه ویکون الی
یکون من خواص قوله بملاحظة الموجودات اشارة الی البرهان
المشهور المسطور فی زبر القوم علی ما یحرره واعلم ان القوم
لهم مسلکان فی توحید الواجب جل شانه احدهما اثبات توحید اله
العالم وثانیهما اثبات توحید الواجب دون التقیید بالعالم وقد سلکت

للمقام

یا امام ضامن

المقام الاول فی بیان المسلکین اما المسلک الثانی فقد علمت واما المسلک الاول
فهو لهم تستدل بالوحدة العالم علی وحدة اله العالم اما الاستدلال
علی وحدة العالم فهو لهم ان الاشیاء الواقعیة فیما ان
احدهما ما یکون مرتبطاً بالاجزاء فی ای جهة وثانیهما ما لا یکون کذلک
بل یکون اجزاء خارج وهذا القسم ینقسم قسمین احدهما ما لا یکون
فیما بین اجزائه افتقار اصلاً وثانیهما ما یکون فیما بین اجزائه
افتقار اما فی وجود بعضها الی البعض الآخر او فی صفة من الصفات
غیر الوجود او فی الآثار والافعال وعلی جمیع التقادیر یکون الاجزاء
یرتبط بعضها ببعض وینتفع بعضها من بعض بحیث لا ینتظم حال
البعض بدون آخر کما فی اعضاء حیوان واحد کما لا انسان
فعل فان من علم التشریح عرف انه لا ینتظم حال العضو اعضاء
الانسان الواحد بدون بعض آخر منها ولهذا تتألم البعض
بتألم البعض الآخر وتلتذ بالتذاذه اذا عرفت هذا فاعلم ان من
لاحظ النظم من اول الاجزاء الی آخره یجد ان فیما بین اجزائه
افتقاراً یحب ان یکون جمیع الاجزاء فی سلسلة واحدة ولهذا قال
بعضهم ان مجموع العالم بمنزلة حیوان واحد واجزائه بمنزلة اعضائه

حيوان واحد وامثال الاستدلال لوحدة العالم على وحدة الآلهة
انتظام هو ان اجزاء العالم لما كان بعضها مرتبطا ببعض بحيث
يكون جميع الاجزاء متسقة متسقة النظام كثيرة الفوائد والمصالح
بحيث تتحير القبول والافهام وتعجز عن بيان ادنى الفوائد
لسان الاقدام يحكم بالحدس ان فاعلها وصانعها لا يكون
الا واحدا ولو لم يكن صانعها واحدا لما كان العالم منتظما
على هذا الانتظام بل كان فيه خلل وفساد وعلى ذلك حمل
قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ونظير هذا ما ذكره
في اثبات علم الواجب جل شانه من ان فاعل الافعال المحكمة
المتقنة يعلم بالحدس انه عالم تعالى الاكرم فتح ثم يكون شرح
مختار رد الجواب حاصل كلام السيد انه اذا لم يكن
الانفصال بين ذات الواجب ومفهوم معلوم احتمال الانفصال
لم يكن ما ذكره المستدل لانه يجوز لنا ان نقول لا يكون البعض
الواجب بعض المفهوم الواجب بسبب انفعالها ولا اثارها
ولا بان منفصل عن وجودات يكون تعاين بعض افراد الواجب
بذاتها بان يكون التعين لكل منهما بذاته فقط وهذا

ثم

شق خامس بانظار العوض التي ذكرها المستدل
فانه لا يتصور الانفصال اصلا بين الذات ومفهوم الواجب وذلك
لانه اذا كان المراد بمفهوم الواجب المعبر عنه بمفهوم الواجب الاشتراكي
ثم لا يتصور الانفصال بين طبيعة الواجب بهذا المعنى وفرد ما
لان البرهان قد حكم بان فرد الواجب لا يكون الا صرف طبيعة الواجب
لانه هناك طبيعة الواجب او لا ثم يلحق بها العوارض الخارجية
عن تلك الطبيعة فيحصل الفرد مفهوم الواجب الاشتراكي
وليس ترديد المستدل في مفهوم الواجب الاشتراكي الذي يكون
زائدا على الذات حتى يتصور قسم خامس بل ترديده فيما يعبر
بمفهوم الواجب الاشتراكي وهو عين الذات ولا يتصور الانفصال
بعينه وبين الذات كما علمت فلا يتصور قسم خامس
بين الواجب والتعين مراد المستدل بالوجوب فيما هو المعبر
عنه بمفهوم الوجوب الاشتراكي واي ضرر انه لو تعدد الواجب
لكان الكل في الوجهين وجوب خفي وهو المعبر عنه بمفهوم الوجوب
الاشتراكي وهو عين الذات والا لما يتصور التكثر والتعدد
والتعين مراد المستدل بالتعين بل مراده تعين خاص لكل بعينه

فيما المستدل تعينا ما اي الاسم في تعين
هذا الواجب وذلك الواجب منه

هذا الواجب مثلا على ما سنذكره المحشي في حصر كلامه ان هذا الواجب
متحول له وجوب وتعين خاص فلا يخ من ان يكون بين الوجوب
وبين ذلك التعين لزوم ام لا فان لم يكن بينهما لزوم بل جاز
الانفكاك كما لزم جواز وجود التعين بدون هذا الوجوب وهو باطل
لان التعين بدون هذا الوجوب ممكن حينئذ فيلزم امكان ما فرض انه واجب
وان كان بينهما لزوم فيلزم احد من الاقسام المذكورة لكن
في هذا التوجيه نظر لان المستدل اذا اقتصر على هذا الكلام دليلا تماما
لكن لم المقتصر عليه لانه قال ام جواز الوجوب بدون التعين
وهو مح لان كل موجود متعين وهذا القدر منه ناظر الى انه جعل
التعين على التعين ما لا ينتظم قوله وهو محال لان كل موجود متعين
وانما قلنا انه ناظر الى ذلك لانه لو حمل كلامه على التعين الخاص
فلم ينتظم قوله محال لان كل موجود متعين لانه اذا فرض انه لا لزوم
بين الوجوب والتعين الخاص فاللازم هو جواز تحقق
الوجوب بدون هذا التعين الخاص لا بدون التعين مطلقا
حتى يلزم المحال انما هو تحقق الوجوب بدون التعين مطلقا
حتى يلزم المحال لان المحال انما هو تحقق الوجوب بدون التعين مطلقا

ما فرض

لا تحقق

لا يحقق بدون هذا التعين او ذلك التعين على ما ذكرنا مفصلا
سيشير المحشي بقوله نعم يرد على الدليل المذكور الخ لكن الظاهر من كلام
المحشي هو انه يلزم الاستدلال في كلام المستدل بناء على التوجيه
المذكور فيكون التوجيه مستغنيا عن الاستدراك واما ما ذكرناه هو
كلام المستدل بما عن ذلك التوجيه الا انه يلزم الاستدراك
فلا يكون ما ذكرناه مفصلا راجعا الى بحث المحشي هو بحث اخر
بل باسه لزم تقدم الوجوب على نفسه لانه اذا كان الوجوب بالتعين
يكون الوجوب معلولا للتعين والتعين علة له والعقل يحكم
بتقدم العلة على المعلول فيجب الوجوب لان العلة تجب
اولا ثم يجب المعلول بها اولا فرق في ذلك بين كون العلة والمعلول
موجودين في الخارج او في نفس الامر غاية ما في الباب انه
لو كان المعلول موجودا في الخارج يكون تقدم العلة على المعلول
بالوجوب بحسب كما يتحقق من الوجود لا الوجود الخارجي
فلا معنى لقول الشارح ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب
انما هو على تقدير كون المعلول موجودا خارجيا اذ عرفت هذا
فنقول ان التعين اذا كان متقدما بالوجوب على الوجوب

ان كلام المحشي [illegible] الاستدراك [illegible]
[illegible] التوجيه [illegible]
[illegible] الدليل [illegible] الاستدلال
[illegible] الاستدراك [illegible]
وهذا القدر [illegible] الدليل [illegible]
ان تقدمه [illegible]
التوجيه [illegible] الاستدراك [illegible]

[illegible] العلة على المعلول [illegible] الوجود [illegible]

فالوجوب السابق ان كانت عين الوجوب اللاحق يلزم تقدم
الشيء على نفسه وان كان غيره فننقل الكلام اليه ونقول الخ لئن
يكون غيرها لزوم ام لا الى آخر الكلام يلزم اما التسلسل او تقدم
الشيء على نفسه بمراتب وما عدم الاقتصار على لزوم تقدم الشيء على نفسه
ولم لا يجوز ان التعين بالوجوب الخ ان مراده من
التعين التعين المعين لا التعين مطلقا لان كل تعين ما مستند الى
الوجوب لا يوجب نفي التكثر بل الموجب لنفي التكثر انه لو كان
التعين المعين مستندا الى الوجوب لكان الوجوب متحقق بدون
ذلك التعين فلو تحقق في فرد آخر الوجوب بغير ذلك الفرد يلزم
اجتماع التعينين في ذلك الفرد الآخر فيلزم ان يكون الشخص الواحد
شخصين وهو محال وكذا المنع الثاني حاصل المنع الثاني
انه لا يلزم من تقدم التعين بالوجوب على وجوب الذات
تقدم الشيء على نفسه لان هنا وجوبين احدهما وجوب التعين
والآخر وجوب الذات فالمتقدم هو وجوب التعين والمتأخر
هو وجوب الذات فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه والثاني
لا ندفع منع الثاني هذا الخ لان وجوب الذات الخ حاصله

فيلزم الاصطلاح في كلام المستدل منه

لان وجوب

ان وجوب الذات ليس الا عين وجوب وجود الذات لان معنى
وجوب الذات هو ان وجودها واجب بالذات لا انه بدونه
وجوب وجود الذات هو ان وجودها واجب بالذات بلا بدونه
وجوب وجود الذات يتحقق انعدام الذات وهو محال ووجوب
وجود الذات عبارة عن الوجوب المذكور الذي هو وجوب الحقيقي
فوجوب وجود الذات هو الوجوب الحقيقي وبدون الوجوب الحقيقي
لا يكون الا العدم فلو كان وجوب وجود الذات الذي هو الوجوب الحقيقي
الحقيقي فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه وهو لم لا يراد
بالتعين الواحد المعين قد عرفت ما فيه فتذكر فيجاز انفكاك
التعين اي فيجاز انفكاك التعين المعين عن الوجوب فيجوز
وجود التعين المعين بدون الوجوب هو باطل اذ لا يتحقق التعين
بدون الوجوب محال فيلزم خلاف المفروض ولعل الالزام مشتبه
باللازم عند الشارح حاصله ان استدلال المستدل لا يكون مبنيا
على وجوب يتحقق استلزام بين الوجوب والتعين حتى يحتاج
المستدل في اثبات التلازم بين الوجوب والتعين الى القول
لا يجوز وجود التعين بدون الوجوب حتى وجود الوجوب بدون التعين حتى

عليه ما اورده الشارح من كون امتناع وجوب اللازم لانه لو لم يكن
بين الوجوب والتعين لزوم فيصح وجود احدهما بدون
الآخر فيجوز وجود التعين بدون الوجوب وهو يستلزم امكان
ما فرض انه واجب فيلزم انه لم يكن بينهما لزوم وفي الترك
يمتنع جواز وجود التعين بدون الوجوب ولا يحتاج الى فرض
جواز تحقق الوجوب بدون التعين حتى يرد ما اورده الشارح
وفيه نظر لان الشارح نبه عند اللزوم بان التلازم لا يستدل
اذ فيه دليله جواز تحقق التعين بدون الوجوب وكذا جواز
تحقق الوجود وبحث الشارح توجه عليه ما ذكره وما ذكره
المحشي يكون دليلا آخر لانه اسقط بعض المقدمات دليل المتعدد
بل اسقط المقدمة التي هي مناط بحث الشارح وما ذكره ظهر
لمر الاشتباه منعكس يمكن باعتبار كل من اللزوم والتلازم
انه يمكن اثبات اللزوم بين الوجوب والتعين وكذا
يمكن اثبات التلازم بينهما بما ذكره المحشي [illegible] لم يمكن
بين الوجوب والتعين لزوم لانه لو لم يكن بينهما لزوم
يلزم جواز وجود احدهما بدون الآخر [illegible] مفارقته

[illegible]

احدهما

[illegible]

احدهما لا يوجد بدون الآخر الكلام [illegible] حينئذ عدم [illegible]
جواز تحقق احدهما بدون الآخر لجواز تحقق التلازم بينهما فلا يصح
انه يجوز تحقق احدهما بدون الآخر فثبت التلازم لو قيل ان
احدهما ان يكون احدهما المتلازمين علة للآخر وثانيهما
ان يكون المتلازمان معلولين لامر ثالث والاحتمال لا يتصور ها هنا
فتعين الاول و ح لا يمكن تحقق اللزوم بدون التلازم فنقتصر
ولا خفاء في توجه نظر الايراد الذي اورده الشارح على
الدليل الاول في ذلك الايراد هو انه تعالى لم لا يجوز ان يكون
الوجود واجبان بالذات يكون كل منهما مجهولا ويكون
تعين كل منهما بذاته [illegible] للمعترض ان يقول ان اريد التعين
الشخصي وهو لا يمكن ولو اريد التعين فهو لطبيعة الوجوب
ولا ينعكس [illegible] وفيه تامل [illegible] انه
لو تعدد الواجب لذات العينية [illegible] بد ان يكون
وجوب التعين لكل واحد منهما لان الوجوب [illegible] واحد
ثبوت الاشتراك [illegible] ولا يتصور [illegible]
الا بانضمام امر اليه فلا بد من انضمام التعين الى الوجوب

ليحصل بانضمام ذلك التعين في وجود الواجب فالتعين يكون جزء الفرد الواجب
فلا يكون التعين مستندا الى الفرد والا يلزم كون الشيء علة
بجزئه وهو باطل وبهذا التقرير ظهر بطلان ما ذكره الشارح بقوله فان قلت يجوز
ان يكون التعين لذات الواجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب
اعني ذات الواجب ووجه البطلان انه اذا كان تعين ذات
الواجب معللا بذات الواجب يلزم ان يكون الشخص علة
لتشخصه وذلك باطل لان كل شخص لعلة يكون بين الشخص
كما في الواجب لذاته او جوده كما في الممكن وعلى اي تقدير
لا يصح كون الشخص علة لتشخصه كما يظهر بادنى التفات
وايضا نقول ان التعين المنضم الى الوجوب يكون امرا خارجا
عن الوجوب الامر الخارج عن الوجوب اما ممكن او ممتنع و[illegible]
يجوز ان يكون جزء الموجود الخارجي فتعين ان يكون ممكنا فيلزم
ان يكون الواجب مركبا في الواجب والممكن فلا يكون ح ومن
انه واجب لذات واجبا بتمامه بل ببعضه فالواجب بالذات
هو ذلك البعض لا المركب فلم يتكثر الواجب لذات وبعبارة
اخرى فان قيل الشق الاول فهذه العبارة وهو قوله

ان كون

ان كون الواحد واجب الوجود وكونه جزءا ما لا يكون واحدا
ليس بمذكور في العبارة السابقة فلا يصح انه تثنية بالعبارة
اخرى لان هذا انما يصح اذا كان الفرق بين الاول والثاني
بالعبارة لا بالمعنى المضاف ان الشق الاول في الثاني هو مفاد
ما ذكره سابقا بقوله فان قيل يعني وجوب الوجود علة لشيء
الوجوب كيف صفة لهذا الشيء اولا يوجد [illegible] ذو الوجود الواحد
بعينه لانه لما كان وجوب الوجود بمعنى واحدا فاذا كان التعين
والهوية بين ذلك المعنى مشخصا ان والا يلزم انه يكون الشخص والمواد
شخصان وهو باطل بداهة فيها تركيب واعلم ان ما تحقق
من ان المجانسة انما هو في اثبات واحدية تعدد اي عدم تقام
الواجب لذات في الافراد والجزئيات في المجانسة انما هو
انما هو في المجانسة الواحدية وجوب الوجود بالذات يعني ان
الواجب بالذات لا يكون له جزء واصلا لا ذهنيا ولا خارجيا
الكثرة المنفية عن الواجب جل شانه مقصورة على اقسام ثلثة
كثرة قبل الذات وهي الكثرة التي تكون باعتبار التركيب من الاجزاء
سواء كانت ذهنية او خارجية وكثرة مع الذات وهي الكثرة

فلا حصول الكم الا للمعروض

[illegible]

الشيء تصوره باعتبار الانقسام الى الذات والصفات الكمالية
فاذا انتفت الكثرة عنه لعدم انقسامها الثلاثة ثبت احديته
وكلام الشيخ في الاشارات يدل على ان الاحدية عبارة عن عدم
قبول القسمة الى الاجزاء والجزئيات والصفات القائمة
بذاته وعدم التشريك في الماهية والوجود فلا بد لاثبات الاحدية
من نفي الكثرة الثلاثة كما ذكرنا لكن المفهوم من كلام المحقق الدواني
هو ان اثبات الاحدية انما هو بنفي الكثرة باعتبار الاجزاء
اي الكثرة قبل الذات فقط فتامل واعلم ايضا ان نفي الكثرة
الثلاثة المذكورة يمكن بان يقال ان واجب الوجود يجب ان يكون
عين الوجود لانه لو لم يكن عين الوجود لم يكن الوجود متحققا
في ذاته في مرتبة ذاته شيء مقتضى ثبوته له لا يكون الا من علة
فلا بد لثبوت الوجود له من علة فتلك العلة اما ذاته وهو باطل
لان الشيء ما لم يكن محفوفا بالوجود لم يتصور ان يكون علة
لشيء من الاشياء او غير ذاته فيلزم ان يكون ما فرض
واجبا بالذات لا يكون واجبا بالذات فاذن يلزم ان
يكون نفس طبيعة الوجود فلا يمكن ان يكون هناك ماهية ووجود لها

[illegible]

في رسالة اثبات الواجب الجديدة منه

نفس الوجود

نفس الوجود فقط وبعد ذلك نقول لا يتصور في طبيعة الوجود التعدد
باعتبار حصول الجزئيات كما مر ولا الكثرة باعتبار الاجزاء
مطلقا سواء كانت ذهنية او خارجية لانه لو فرض ان لها
جزءا فلا بد ان يكون جزءا ما غيرها لان الشيء لا يتصور ان يكون
جزء لنفسها فذلك الجزء الذي يكون غير طبيعة الوجود اما
ان يكون متقدما بالوجود بحسب التعقل على ما هو جزء له فيلزم جواز
تقدم الشيء على نفسه فلزم نفي الاجزاء مطلقا واما اثبات
عينية سائر الصفات الكمالية غير الوجود فقد عرفت سابقا فظهر
مما ذكرنا نفي الكثرات الثلاثة واستدل المعلم الثاني في الفصوص
على نفي التركيب في الواجب لذاته بان وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء
القوام مقدارا كان او معنويا والا لكان كل جزء منها اما
واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم
بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود انتهى كلامه واعلم ان
حاصل الشق الثاني ان كل ما هو جزء الشيء حقيقة سواء كان من الاجزاء
المقدارية فان نحو تلك لا يكون الا مساحة كالنور في موضعه
[illegible] ان يكون متقدما بالوجود بحسب التعقل على ما هو جزء له فاذن [illegible]

ان غير الواجب يمكن ان يكون اجزاء له فلا بد ان يكون ذلك الغير متقدما على
ما هو جزء له فلا بد ان يكون ذلك الغير بالوجوب ويمكن ان يكون آخر
على الوجوب بالقياس الى ما هو جزء له مع كون ذلك الغير ممكنا
لان الممتنع لا يجوز ان يكون جزءا للموجود الخارجي فيلزم ان يكون
الممكن متقدما على الواجب لذاته بالوجوب ويمكن ان يكون اقرب
الى الوجوب بالقياس الى الواجب لذاته وهذا الذي ان البرهان
قائم على خلافه وايضا اذا فرض ان الشيء يمكن ان وجب الوجود
من الواجب لذاته لان نسبة الوجوب الى الواجب لذاته
نسبة الذاتية بناء على عينية الوجود في الواجب لذاته ونسبة
الوجوب الى الممكن الى الذات نسبة العرض الخارج عن الذات المعلل
بغير الذات فيكون وجوب الممكن بالذات امرا [illegible] باستفادة
من الغير واما ان الواجب لذاته يكون له اجزاء مقدارية
فظاهر البطلان لان الاجزاء المقدارية لا يكون الا للمتصل
الواحد والمتصل الواحد يلزم ان يكون جسما او جسمانيا وبطلان كل
بطلان في غاية الظهور لم يتعرض لبيان بطلان هذا [illegible]
لبيان بطلان في ما هو خفي البطلان وبما حققنا كلام المعلم الثاني

[margin] لا لكون [illegible] اجزاء [illegible] الى الوجود
لانه ليس [illegible] الى الوجود

لدفع عنه

لدفع عنه ما اورد عليه المحقق الامر انما هو في رسالة اثبات الواجب
الجديدة بعد ما نقل كلام المعلم الثاني بقوله وانا اقول هذا
كلام مختل لان الاجزاء التحليلية للشيء ليس لها تقدم على الشيء
لان ذلك الشيء بسيط لا نسبة وجود بل الى الاجزاء لتلك الاجزاء
اجزاء وهمية انما يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي انتهى
ووجه الدفع ظاهر لان كلام المعلم الثاني مبني على ما هو جزء
حقيقي لا ما تحقق ما يرد عليه ما اورده ثم بعد ذلك نقل الجواب
الذي ذكره صدر المدققين وشبهه غياث المدققين وجلال
محمود النيريزي مع رد ذلك الجواب بقوله والقوي بان
ذات الجزء التحليلي متقدم على البسيط بمعنى ان العقل اذا لاحظ
الكل وذلك الجزء الى الوجوب يحكم بتقدم ذات الجزء عليه وذلك
لا ينافي تاخر وصف الجزئية عنه فذات الجزء متقدم ووصف الجزئية
متأخر لا يقدح في اثبات ذلك المطلب لان ذات الجزء التحليلي امر يحصل
العقل بمعونة الوهم من المتصل فان اريد بذاته هذا المعنى فهو ليس
متقدما على المتصل في الوجود الخارجي ولئن اريد به ما اخذ هذا
الجزء واما انتزع هو منه فهو ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم على نفسه انتهى

[margin] [illegible] رسالة اثبات الواجب

[margin] [illegible] رسالة اثبات الواجب الجديدة [illegible] المحقق الدواني

وبالجملة ان المتصل الواحد ما لم ينفصل الاجزاء لم يمكن الا ذاتا
واحدة لا ذوات واذا انفصل الى الاجزاء فقد انعدمت
الذات الواحدة وحدثت الذوات المتعددة فلم يتحقق
ذات واحدة مشتملة على الذوات المتعددة وبعد ذلك الكلام
تمام في تلك الرسالة ويمكن الاستدلال على هذا المطلب بان لو كان
الواجب لذاته هو الوجود المتأكد فجزؤه التحليلي اما وجود متأكد
او امر آخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا لذاته بناء على ما سبق
وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لذاته لان ما عدا الوجود
المتأكد لا يكون واجبا وقد تقرر عند اهل الحق ان الاجزاء التحليلية لا تخالف
الكل في الطبيعة قال بهمنيار في التحصيل اعلم ان الماء
والخمر مثلا لا يصح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال فان صنعه
الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط متفق بالطبع والحكماء
ردوا مذهب بعض الطب بان الاجزاء الفرضية لكل الاجسام
تشارك الكل في الحقيقة وتشارك الاجزاء فيما يصح
عليها من الافتراق والاتصال ما يصح على غيرها اذا تمهد هذا
فنقول ما يتصور ان يكون له جزء خارجي يلزم ان يكون له جزء

خارجي عام فيكون الواجب لذاته مفتقرا الى الجزء الخارجي بمنع
بجواز الملازمة ان ذلك الجزء ان كان وجودا متأكدا كان واجبا
لذاته فيكون موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا مع انه يلزم تعدد الواجب
بالذات وان كان غير الوجود المتأكد يكون ممكنا لذاته مفتقرا
لكن بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا ايضا لا تحليليا مع انه يلزم تركب
الواجب من الممكن وهذا هو التحقيق بما قاله المعلم الثاني انتهى بالفاظه
وفيه شيء وهو ان النزاع انما كان في تقدم الجزء التحليلي على الكل
لان المعلم الثاني ما ادعى الا ان الواجب لو كان له جزء لزم احد المحذورين
اما التعدد الواجب واما الاقدمية المذكورة فالمعترض اعترض عليه بان
الاقدمية لا يلزم على تقدير كون الجزء جزءا تحليليا وما ذكره الموجه
لم يلزم منه اثبات تلك المقدمة الممنوعة فالاعتراض بحاله والقضية لا يخفى
على المنصف ان هذا التوجيه بعيد كل البعد عما قاله المعلم الثاني والظ
ما ذكره بقوله وقد تقرر عند اهل الحق ان الاجزاء التحليلية الخ الا ان اراد ان
هذه المقدمة مسلمة عندهم ليصير الاستدلال بها جدليا ولو اراد انها
مبنية على ما به ابطل التسلسل لانه لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يخالف
المتباينة لما اتصال واحد ونظير ذلك ما ذكره الشارح اول ... فيه

الحركة اذا كان كيفا فهناك كيفية بسيطة متصلة صالحة لان تعرض لها كيفيات
مختلفة الحقيقة فادعاء خلاف ذلك يحتاج الى البرهان لان العقل لا يقصر
في بادي الراي عن ان يكون للاجسام المختلفة الحقيقة اتصال
واحد وحصر ما ذكره المشاؤن من ان ما فيه الحركة اذا كان كيفا
يجوز ان يكون الكيفية الواحدة البسيطة منقسمة الى كيفيات مختلفة
الحقيقة فيحتاج في دفعه الى حواشينا على كتاب الاشارات وكتاب الافق
المبين واستند الشيخ في النجاة على بطلان تركب الواجب بالذات
من الاجزاء وحاصله ان الواجب لذاته لا جزء له والا لكان الواجب
لكن التالي باطل فكذا المقدم اما بطلان التالي فلما مر واما الملازمة
فلان كل ما له اجزاء ذاته وصفته يكون ذات جزء منه ومفهومه غير
جزء الآخر ومفهومه ولا ذات المجتمع ومفهومه وحينئذ لا يخلو اما ان يصح لكل واحد
من جزئيه مثلا وجود منفرد لكن لا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يكون
المجتمع هو الواجب لذاته وهو المفروض خلافه او يصح ذلك لبعضها
ولا يصح للمجتمع وجود دونها فلا يصح له هذا من المجتمع والاجزاء
لا يكون واجب الوجود لذاته بل الواجب هو الذي يصح له ذلك
وان كان لا يصح لكل الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة

وبطلان الا بكون الخلاف المنافي للاتصال الواحد ده

مفارقة

مفارقة الجملة في الوجود الاجزاء وتعلق وجود كل واحد بالآخر
وليس واحد اقدم بالذات فليس شيء منها بواجب على ان الاجزاء
بالذات اقدم من الكل وليس يمكنك ان تقول ان الكل اقدم
بالذات من الاجزاء فهو اما ان يكون متأخرا واما معا فالاول
باطل لان ما فرض انه واجب بالذات لا يكون متأخرا عن رتبة
الوجوب والثاني ايضا باطل لان العقل يحكم بان الجزء تحقق
والكل لا يكونان في مرتبة واحدة   مغن عن حقيقتها اي غير
حقيقة تلك المهية يعني لو كان للواجب الوجود مهية مركبة لكان
تلك المهية المركبة مغن غير حقيقة تلك المهية المركبة والمراد بذلك
المغني هو جزء تلك المهية المركبة فجزء المركب يصدق عليه انه مغن
غير حقيقة المركب لان حقيقة المركب غير حقيقة جزئه لان حقيقة الجزء
لا يكون عين حقيقة الكل والا لم يكن الجزء جزءا والكل كلا
وهي غير تلك المهية لانها جزء لتلك المهية المركبة   عن الوجوب
يلزمه اي رد المحذور متعلق بالوجوب وتكون المغني لها وجوب
الوجود لو كان جزء لوازمه لانه يتعلق بتلك المهية ولا يجب بدونها لزم
ان لا يكون الواجب بالذات واجبا باعتبار ذاته بل باعتبار الجزء وتحصل

لم يكن متعلقا بجزء وحاصله انه لو كان من لوازم وجوب الوجود
باعتبار وجوده اي باعتبار حقيقته لم يتعلق تلك الماهية المركبة
ولا تجب بدونها فيلزم ان لا يكون ما فرض انه واجب الوجود بالذات
واجب الوجود بالذات لان واجب الوجود بالذات هو ما لا يكون
متعلق القوام بالغير والغير يكون متعلق القوام بنفسه لكن
واجب الوجود بالذات واجب الوجود بالذات من حيث هو من
دون التعلق بتلك المركبة ويكون تلك الماهية المركبة قوامها متعلق
بها لان قوامه متعلق بتلك الماهية المركبة فيكون تلك الماهية المركبة ايضا
لاحقا بواجب الوجود بالذات لا انها واجبة بالذات لان الواجب
بالذات امر آخر وتلك الماهية المركبة امر لاحقة به الا ان يكون
يمكن اي لم كان يلزم الوجوض وانحاصل واجب الوجود يكون متحقق
القوام بنفسه ولا يحتاج في قوامه الى تلك الماهية المركبة ويكون تلك الماهية
المركبة من الامور العارضة واللاحقة بالقياس اليه اذا جاز ان واجب الوجود
بالذات حينئذ يصدق ان واجب الوجود بالذات يكون متحققا في نفسه
هو واجب الوجود بنفسه من دون ان يكون تلك الماهية عارضة ولاحقة لواجب
الوجود المتحقق القوام بنفسه لم يمكن عروضها ولحوقها فلا نقض بها

فان كان تلك الماهية يمكن عروضها
ولحوقها بالنسبة الى الحقيقة الواجبية

والى ل

ايضا لان كل معلول بالقياس الى علته التامة لا يمكن عروضها لها
ان العلة لا يكون قوامها متعلقا بمعلولها بل قوام المعلول متعلق بها
فاذن لا يجب تلك اي الماهية المركبة التي فرضت انها ماهية
لواجب الوجود بالذات بل الواجب بالذات امر آخر وتلك الماهية
المركبة لاحقة به فيلزم خلاف المفروض ففرض التركيب في الواجب بالذات
باطل وهذه هي الانية بعينها ان ماهية الواجب بالذات
يجب ان يكون عين انيته ولا يجوز ان يكون له ماهية اسمية بل ماهيته
عين انيته واعلم ان البرهان السابق قد افاد نفي الكثرة
قبل الذات في الواجب بالذات وهذا يفيد نفي الكثرة مع
الذات لان الكثرة مع الذات هي ان يكون ماهية امر فاذا
ثبت ان الماهية عين الانية فلا يكون هناك كثرة مع الذات
فلا يتجه ما قيل انه لم يتم هذا البرهان على امتناع ان يكون
في الواجب بالذات ماهية وانية وحاصل ذلك البرهان هو انه اذا كان
الوجود زائدا على ماهية الواجب بالذات فلا يكون الوجود امرا
ذاتيا له واذا لم يكن ذاتيا له فيكون ثبوته له لا يكون الا من علة فلا
العلة لا يتجه ما قيل انه يكون الواجب بالذات محتاجا في وجوده

في الغير وكون ما انه واجب الوجود بالذات ممكن الوجود بالذات
هف. واما وجوب الواجب بالذات بين ذات الواجب
بالذات وهذا باطل ايضا لانه اذا فرض انه امر يمكن علاوه
آخر فتلك العلة لم تتصف به بالوجوب يمتنع ان يتبع لها امر آخر
لان ما بعينه شيء لا يتصور الا لشيء موجود وبالجملة ان وجوب العلة
وان لم يكن علة لمعلول تلك العلة لكن يكون وجوب العلة مع العلة
لانك قد عرفت ان الشيء ما لم يثبت له الوجود لا يصح ان
يتبع له امر آخر وهذا لا ينافي ما تقرر عند المحققين من لوازم
الماهية لانا بينا فيما سبق ان معنى الكلام هو ان وجوب
الماهية لا دخل له في لازم الماهية لا ان الماهية منفكة عن الوجوب عارضة
عنه يكون علة للازمها بل وجوب الماهية يكون مع العلة بالعيار
للازمها فاذا ثبت ان العلة ما لم تكن متصفة بالوجوب لا يجوز ان
يكون علة لشيء فاذا فرض ان وجوب الواجب بالذات علة لوجوده
فلا بد ان يكون مع الاتصاف بالوجوب علة الوجوب فذلك الوجوب الذي
هو مع العلة اما ان يكون عين الوجوب الذي هو معلول اصلا لزم تقدم
الشيء على نفسه او غيره فننقل الكلام اليه فاما ان يذهب لا الى نهاية

مستنده الى الماهية حيث لم
دون ما حوله وجود الماهية

وهو باطل

وهو باطل لبطلان التسلسل ولزوم كون الشيء الواحد جزئي حقيقي موجودا
بوجودات متعددة ويلزم عليهم ان يكون الشيء موجدا لنفسه ومقتضيا
لنفسه وجاعلا لنفسه لان الموجد اي الجاعل ليس الا المفيض
للوجوب وعلة للوجوب وايضا اذا فرض ان الواجب بالذات
يكون علة لوجوده يكون الذات باعتبار ذاته منشأ والاثار
فيلزم ان يكون الذات منشأ والاثار تكون عين الوجوب فيلزم
لان الوجوب هو منشأ الاثار فاذا كان الذات منشأ الاثار
يكون عين الوجوب فيلزم الكر الى ما منه الفر وبالجملة شناعة
زيادة وجوب الواجب بالذات على ذاته اكثر من ان يحصى وظني ان
القائلين بزيادة وجود الواجب بالذات على ذاته لو سئل
سائل عنهم قبل ان يقفوا على المفاسد اللازمة لذلك القول
هل يجوز ان يكون شيء خالقا لنفسه وجاعلا لنفسه ومقدرا لها
في الجواب لا لان نقول لولا ان لكل من كان له شعور تام فرا
راجع وجدانه لم يجد من نفسه رخصة ان يقول انه يجوز
ان يكون الشيء خالقا لنفسه وجاعلا لوجوده لكن اذا قيل لهم ان
هذه المفاسد لازمة لقولكم فيلتزمون هذه المفاسد ولا يبالون

والله هو الي الواجب بالذات كيف علة لوجوده
علة للوجود واذا كان الا علة
علة للوجوب وكون الذات علة

بحکان القائلين بالجزء الذي لا يتجزى بل منهم المفاسد التي
يلزم على القول بالجزء ولا يبالون به فكان التزام بعض المفاسد
اسهل عندهم من الرجوع عن القول الفاسد وهذه شنشنة اعرفهم
من ابائهم فهو مدخول لانك قد عرفت ان الشيء اذا كان له
وجود زائد على ذاته فلا يجوز ان يكون هو فاعل لوجوده
على ما قالوا بل لا بد ان يكون فاعل وجوده امر آخر فيكون معلولا
مقام الامر المعقوم يعني ان الشيء اذا كان له مهية وانية
تكون انية زائدة على مهية واذا كانت زائدة على مهية لم تكن
من مقوماته فلم يكن وجوده حق يقوم مقام مقوماته وذاتياته
بشرط سلب العدم يعني ان واجب الوجود مجرد الوجود
الذي لا يكون فيه شائبة عدم وشائبة قوة كوجود الممكنات
فان وجود الممكنات لا يخلو عن شائبة عدم وشائبة قوة
لان جميع الممكنات بعضها وصفها باعتبار ذواتها داخلة
تحت معنى ما بالقوة وبالجملة ان الوجود هو الفعلية التي يسمى
احد اما فعلية صرفة لا يكون مشوبة بشائبة القوة اصلا
وهذا هو فعلية مشوبة بالقوة كفعلية الممكنات فان القوة

الواحد حقيقي [illegible] فعلية

مضمنة

مضمحلة في فعلية الممكنات وسلب الاوصاف اي بشرط
سلب سائر الاوصاف نفي الصفات له لانه صفة كمالية زائدة
على ذاته تعالى من جميع صفاته الكمالية
كالعلم والقدرة وغيرها عين
ذاته تعالى وهذا اشارة الى
نفي الكثرة بعد الذات
تمت الحاشية المتعلقة بحاشية
الجديد للشرح
بتاريخ يوم الاثنين
سابع شهر محرم الحرام
١٠٦٦

كتبه الفقير الحقير ابن نظام الدين عبد اللطيف فيروزابادي

حضرت مسوده

حضرت مسوده حضرت علیقیا

حضرت مسوده او را ابراز بستا وقت حماما

حضرت مسوده

بسیار مشتیم اراک نا ممطاری عزیمت

قصه کلعطلایه

او را شاد کن ای عطا [illegible]

او را شاد کن ای عطا و اخبار ... امداد

بعض ... عزیز

۴۰۳
۲۰۱